ISSN 0024 - 7359

lumière & vie

la religion au travers des médias

155

m. amiel
p. babin
h. bourgeois
j.-m. chappuis
b. chevallier
m. di giacomo
j. gritti
a. knockaert
j. l'hour
r. mayer
c. van der plancke
j.-p. willaime



paraît
cinq fois
par an

lumière et vie

revue de formation et de réflexion théologiques

CONDITIONS D'ABONNEMENT EN 1982

	France	Etranger
Normal	120 f.	130 f.
Solidarité	150 f.	150 f.

Les abonnements comportent les cinq numéros de l'année et partent obligatoirement du numéro de janvier-février. Ils peuvent être souscrits tout au long de l'année et les numéros déjà parus sont servis immédiatement.

Angleterre : Blackwell's Periodicals, Hythe Street, Oxford OX 1 2 ET

Belgique : Office international de Librairie, Avenue Marnix 30, 1050 Bruxelles

Pays-Bas : H. Coebergh, 74 Gedempte Oude Gracht, Haarlem C. C. P. 85843

Italie : Ed. Paoline, via della Conciliazione 16-20, 00193 Roma, C. C. P. 1-18976
Centro Dehoniano, via Nosadella 6, 40 100 Bologna, C. C. P. 8-15575

Canada : Periodica, Casier Postal 220, Ville Mont-Royal, P. Q., Canada H 3 P 3 C 4

Suisse : Librairie de l'Ale, 33 rue de l'Ale, C. P. 76, C H 1000 Lausanne 9

CHANGEMENT D'ADRESSE : Joindre 5 francs de timbres à l'ancienne bande-adresse.

VENTE AU NUMÉRO : voir liste et tarifs des numéros disponibles à la fin de ce cahier.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser doivent être envoyés impersonnellement à

lumière et vie
2, place gailleton
69002 lyon

c. c. p. lyon 3038.78 a
lumière et vie

tél. (7) 842-66-83

sommaire

la religion au travers des médias

tome XXX octobre-novembre-décembre 1981 n° 155

nouveaux circuits

Des bouleversements que l'irruption de l'électronique est en train d'engendrer au sein de notre vieux monde, nous ne ressentons guère que les premières manifestations. La prospective est souvent, sur ce point, réduite à extrapoler à partir d'éléments qui s'intègrent, parfois avec une apparente homogénéité, d'autres fois plus brutalement, à une civilisation qui s'était construite sur d'autres modèles de sociabilité et avec d'autres moyens de communication. Tout comme les conséquences de l'extension de l'imprimerie étaient à peine imaginables à ses débuts, tout comme Louis Lumière déclarait le cinéma une invention sans avenir, il est probable que nous ne mesurons pas encore l'ampleur des transformations qu'entraînera l'exploitation systématique des techniques de transmission et de reproduction audio-visuelles.

Ce que deviendra la religion chrétienne sous leur impact n'est pas plus aisé à déchiffrer : le rôle essentiel qu'elle accorde à l'Ecriture et à sa lecture vivante dans la prédication, la liturgie et l'enseignement, a marqué son histoire, son organisation et, en particulier, son rapport à toutes les formes de communication sociale utilisées jusqu'ici. Comment s'accommode-t-elle de l'emprise des médias de masse ? Jusqu'où s'en trouve-t-elle modifiée ? Qu'adviendra-t-il d'un christianisme « mass-médiatisé » ? On peut d'autant moins répondre avec une rigueur scientifique à ces questions qu'elles mettent en jeu des facteurs aléatoires et surtout des choix idéologiques.

Les médias, en effet, ne constituent pas une sorte de champ clos ; ils sont engagés en d'étroites connexions avec le pouvoir politique, avec les forces économiques et avec l'histoire sociale et culturelle d'un pays. De cette situation dépendent aussi, en partie, les rapports entre les Eglises et les circuits modernes de communication. Dans un domaine où nul ne peut prétendre occuper la position d'un spectateur neutre, on ne s'étonnera pas que les appréciations théologiques divergent, allant de l'extrême réserve à l'enthousiasme : les uns escomptent une prise en charge plura-

liste, nourrie de sensibilité et communautaire de l'annonce de la foi, quand d'autres redoutent l'uniformisation du produit religieux à son niveau le plus « consommable ». Demain verra-t-il se réaliser l'utopie qui veut donner les moyens de s'exprimer à ceux qui ne les ont jamais eus ou le monde infernal de solitudes branchées sur leurs écouteurs et leurs écrans individuels ?

Même s'il entre une bonne part d'imaginaire dans ces projections contradictoires, il faut reconnaître que de profondes mutations seront imputables au déferlement des médias et qu'elles échapperont à la régulation d'instances ecclésiales qui, en Occident du moins, n'ont plus qu'un pouvoir dérivé. Les Eglises auront bientôt affaire à un être humain transformé dans sa conscience du monde et de lui-même, parce que d'autres langages l'habiteront, faits d'autres images, d'autres sons et d'autres émotions. Les manières de proposer le message de l'Evangile, de le vivre personnellement et de le symboliser en communauté emprunteront nécesairement ces nouveaux circuits. La structuration de l'espace ecclésial et les modes d'identification chrétienne en seront affectés, ainsi que les contours de toute parole humaine sur Dieu et sur le salut, s'il est vrai qu'aucun message n'est isolable du mouvement qui le porte de l'émetteur au destinataire et que, ramené à une information ou à un spectacle parmi d'autres, il change de sens. Reste la question majeure d'une foi chrétienne qui en viendrait peu à peu à se dispenser de toute mise à l'épreuve par quelque pratique que ce soit. La mass-médiatisation croissante ouvre, certes, des perspectives qui ne sont pas que négatives ou réductrices ; cependant un devoir de vigilance s'impose à tous les chrétiens, parce qu'ils sont responsables, chacun à son niveau, de ce qui passera ou ne passera plus du courant de l'Evangile à travers les circuits électroniques.

Orthographe : dans le flottement actuel de l'orthographe pour les mots récents d'origine étrangère, nous adoptons l'un des usages les plus fréquents, sinon le plus logique : *un média, des médias* ; *les mass-media* ; *la mass-médiatisation.*

Ce numéro est le dernier de 1981. Votre abonnement est donc terminé puisqu'il recouvre l'année civile, quelle que soit la date à laquelle vous en avez réglé le montant.

Vous savez que les conditions d'existence des revues qui ne s'appuient que sur les recettes de leurs ventes sont actuellement des conditions de survie très précaire.

Les responsables de LUMIÈRE ET VIE continueront l'an prochain leur effort pour répondre à votre attente, tout en maintenant les augmentations de prix en-deçà du taux français d'inflation. Ils comptent sur votre fidélité et sur votre promptitude pour souscrire, dès le mois de janvier, votre abonnement pour 1982.

Ont collaboré à ce numéro

Mireille AMIEL, rédactrice à *Cinéma 81*, Paris.

Pierre BABIN, directeur du département audio-visuel au C.N.R.S. (Laboratoire IRPEACS), directeur du CREC-AVEX, Ecully-Lyon.

Henri BOURGEOIS, doyen de la Faculté de Théologie, Lyon.

Jean-Marc CHAPPUIS, pasteur, professeur de Théologie pratique à la Faculté de Théologie de Genève, directeur de *La Vie protestante*, Genève.

Bernard CHEVALLIER, journaliste, affecté au Service politique de TF 1, responsable de la rubrique « Droits de l'Homme et Religions », Paris.

Maurizio DI GIACOMO, journaliste, collaborateur de *Paese sera* (Rome) et de *Il secolo XIX* (Gênes).

Jules GRITTI, sociologue, chargé d'enseignement à l'Université catholique de Louvain, directeur du Laboratoire d'Etudes et Recherches sur l'Information et la Communication, Paris.

André KNOCKAERT, exégète, directeur du Centre international d'études de la formation religieuse « Lumen vitæ », Bruxelles.

Jean L'HOUR, exégète, traducteur-interprète d'entreprise, chercheur en exégèse et herméneutique, Toulouse.

Raymond MAYER, producteur des émissions religieuses — catholiques, protestantes, islamiques — à la 1re chaîne de télévision gabonnaise (R.T.G.), Libreville.

Chantal VAN DER PLANCKE, docteur en théologie, professeur de religion dans l'enseignement secondaire, professeur au Centre international « Lumen vitæ », Bruxelles.

Jean-Paul WILLAIME, maître-assistant de Sociologie religieuse à la Faculté de Théologie protestante, Strasbourg.

I

prélèvements

Cette première partie voudrait entrebailler quelques portes sur un monde foisonnant qui évolue très vite. Les secteurs brièvement évoqués sont loin d'être exhaustifs, mais peut-être jouent-ils comme révélateurs, une fois soumis à l'hypothèse qui commande cette enquête : l'intervention des médias de masse restructure-t-elle autrement les formes sociologiques du christianisme et l'ensemble des relations entre les fidèles et les Eglises ?

Avant de procéder à ces prélèvements, il faut se remettre en mémoire quelques données qui situent l'usage actuel des médias dans son contexte économique et politique. C'est un aspect essentiel qui ne reparaîtra que latéralement par la suite. L'entrecroisement des techniques modernes de diffusion et des relais traditionnels de la communication de la foi est observé en cinq lieux : les radios libres paroissiales, la papauté mise en vedette par l'information directe, l'actualité religieuse au journal télévisé, la radio-télévision utilisée par une jeune Eglise d'Afrique Noire, l'essor des bandes dessinées à thèmes bibliques et hagiographiques.

Pour clore cette série de ponctions, une réflexion plus globale esquisse les grandes lignes de la nouvelle culture audio-visuelle et propose une première estimation de ses effets sur les formes prises par le christianisme au cours des derniers siècles.

pour mémoire

Avant d'aborder les questions spécifiques qui touchent les rapports de la religion et des médias, il n'est pas superflu de rappeler quelques données qui situent les grands moyens de communication dans leurs conditionnements économiques et politiques. En ce qui concerne la France, la conjoncture actuelle rend caduques des analyses qui s'appliqueraient à un passé récent et elle ne laisse pas encore nettement entrevoir ce que seront le statut et le fonctionnement de l'audio-visuel dans l'avenir proche. La préparation de ce dossier a coïncidé avec la mise en chantier de réformes qui, tout en ne portant pas seulement sur cet aspect de la vie sociale et culturelle, lui reconnaissent une importance décisive dans l'évolution du pays. Ces brèves notations n'ont donc pas d'autre prétention que de fournir des points de repère pour remettre sur ses pieds l'idée que l'information ne ferait que transmettre un savoir objectif, que la culture n'aurait rien à voir avec les structures socio-économiques, que la communication pousserait spontanément entre les pavés de la consommation de masse, que les usagers seraient considérés avant tout comme des adultes responsables et, pour le thème de ce cahier, que le message religieux ne serait modifié en rien par ces médiations-là.

En 1948, Harold Lasswell, l'un des premiers à s'intéresser au problème des mass-media, les définissait par cinq questions : Qui dit quoi ? par quel canal ? à qui ? avec quels effets ? Depuis lors, les études se sont multipliées, surtout aux U. S. A., qu'elles soient commandées par l'intérêt du marché ou inspirées par le désir de comprendre. On sait de mieux en mieux ce que sont les moyens de communication, comment ils informent ou persuadent, quelle est l'ampleur de leurs publics respectifs, comment ils parviennent à contrôler de mieux en mieux leurs effets et à les échelonner dans le temps. L'ambiguïté qui demeure tient à la notion même de « masse » : faut-il l'entendre en un sens strictement quantitatif ou la nuance péjorative de vulgarisation est-elle prédominante ? C'est un fait que le concept de manipulation s'impose dès qu'on parle de mass-media, au point qu'il peut occulter l'analyse.

la culture et l'argent

Jusqu'aux années 1930, seule la presse faisait l'objet des rares études concernant l'impact de l'information écrite, les moyens de persuasion, le statut de la communication à l'échelle collective. Coïncidant avec l'indé-

niable élévation du niveau de vie, l'invention de la télévision, suivie de sa généralisation depuis deux décennies, a profondément bouleversé toutes les données du problème.

Il faut d'abord rappeler que les mass-media ont largement dépassé le cadre de la pure information pour modifier le champ culturel en son entier, ce qui conduit à s'interroger sur l'existence et la définition d'une « culture de masse ». Ainsi, on ne peut mesurer l'influence de la télévision qu'en ayant présents à l'esprit quelques chiffres : en France, tous titres confondus, les quotidiens sont lus, de façon plus ou moins cursive, par 9 millions de personnes, alors que les informations télévisées sont regardées attentivement par 30 millions de téléspectateurs. De 100.000 récepteurs en 1953, nous sommes passés à 17 millions en 1981. Quant au temps passé devant le petit écran, il a sauté d'une moyenne de 55 mn. en 1964 à une moyenne de 3 h. 1/2 par habitant et par jour (du lundi au vendredi seulement), les milieux populaires et les enfants de ces milieux étant de loin les plus assidus.

L'une des questions que pose ce phénomène de masse concerne évidemment les liens entre les enjeux commerciaux et les effets « conformisants » des médias. On dénonce largement le rôle standardisant, voire médiocrisant, de la télévision qui, visant un public très large et prenant peu de risques, serait aussi responsable de la propagation d'une pseudo-culture, muselant les cultures originales (régionales ou traditionnelles surtout). Ces affirmations doivent être nuancées par des analyses qu'on aimerait plus nombreuses et plus sérieuses sur les effets négatifs, mais aussi positifs du petit écran (ouverture sur le monde, présence pour les solitaires et les isolés, diffusion d'œuvres inaccessibles à la plupart, etc.). Il n'en reste pas moins que sous les variations superficielles des formes, ce sont trop souvent les mêmes contenus qui courent à longueur de programmes ; tout va dans le même sens, tandis que les contradictions du réel sont émoussées. Le produit est en quelque sorte prédigéré.

Jusqu'à cette année, en France, toute analyse des médias mettait inévitablement en cause le pouvoir de l'argent : la presse (qu'on pense à Matra-Hachette, Hersant, etc.) et les grands moyens de production audiovisuelle étaient financés et contrôlés par des groupes bancaires, des conglomérats ou des sociétés dans lesquels les partis politiques alors majoritaires étaient notoirement influents. Ailleurs, on sait que de puissants holdings possèdent à la fois les stations de télévision et les usines de production : ils fabriquent conjointement les films, les séries télévisées et les disques et ils préparent déjà les vidéo-disques. L'an dernier étaient signés des

accords triangulaires entre la firme japonaise Matsushita, le réseau américain CBS et la General Electronic pour produire des vidéo-disques et pour décider de la meilleure date de commercialisation, compte tenu de la nécessité de rentabiliser au préalable le marché des magnétoscopes qui venait juste de se développer.

La fiction mise en scène par Truffaut dans « Farenheit 451 » fait désormais partie du tissu de notre propre vie : point n'est besoin de brûler les livres ou d'emprisonner leurs lecteurs, il suffit d'en réduire et d'en contrôler le marché en douceur. La vision apocalyptique d'hier se banalise. Il est temps de comprendre que, comme l'écrit Ignacio Ramonet, « *grâce à la précision du marketing, il est désormais possible de fournir un produit culturel ajusté aux désirs dominants, de stabiliser la demande. Par exemple, en intégrant aux récits filmés un certain nombre de critères culturels et en tenant compte de mécanismes psycho-sociologiques précis, les conglomérats possesseurs des moyens de production et de diffusion déterminent à l'avance le degré d'acceptation de leurs produits sur le marché mondial* ».

le pouvoir de manipuler

C'est ainsi que se dévoilent les mécanismes d'une manipulation qui est indissociablement commerciale et idéologique. Les faits sont par eux-mêmes assez chargés de signification pour dispenser de longs commentaires. La manipulation commerciale commence avec les campagnes directes de publicité qui encadrent l'information et le divertissement à la télévision. Bien qu'en France la publicité ne soit pas (encore) insérée dans le déroulement du film ou de l'émission de variété, comme en Amérique du Nord, il est à peu près impossible de lui échapper. Le fait est particulièrement grave au niveau des campagnes qui visent un public enfantin, modifiant non seulement ses goûts, mais ses besoins, son attitude profonde en face de tout le processus idéologico-économique de la consommation. Dans un autre domaine, les réactions de la presse qui ont suivi les déclarations de Jack Lang, ministre de la culture, sur les excès de l'américanisation du cinéma auront au moins servi à rappeler que, sur la deuxième chaîne française, 95 % des téléfilms et des séries sont américains et que, sur la troisième, le budget « film » de 1980 a versé plus de 175 millions de francs aux firmes américaines contre 1000 francs au Tiers Monde (chiffres cités par Serge Moatti).

Quant à l'impact idéologique des médias, il n'est que de constater l'ampleur des remous qui agitent depuis mai 1981 les sociétés qui

gèrent la radio, la télévision, la presse pour s'en faire une idée. Trop lente pour certains, trop rapide pour d'autres, la réforme de l'audio-visuel est manifestement un enjeu politique capital pour la nouvelle majorité. Ce n'est d'ailleurs pas nouveau : en 1968, on avait procédé à 60 renvois à la radio-télévision et, en 1974, à 274, selon les indications du Président de la République dans sa conférence de presse. Qu'il ait dû faire supprimer la ligne directe qui reliait l'Elysée et les journaux télévisés, contre l'avis de certains de ses collaborateurs, dit-on, montre bien l'importance du cordon ombilical mettant l'information dans la dépendance directe du pouvoir politique.

La manipulation de l'information est sans doute l'une des plus aisées et des plus efficaces. Les techniques sont très au point : on choisit les thèmes, les durées, les images et on détermine le meilleur rapport entre ces éléments ; si on ne crée pas l'événement, on dramatise tel ou tel fait, on l'intègre à une démonstration et sa signification en est transformée. Les astuces des campagnes soigneusement mises au point par les publicitaires sont également utilisées dans le domaine des convictions idéologiques, politiques, morales. Si toutes les campagnes ne sont pas menées avec une égale conviction (par exemple celles qui avaient pour cible le tabac ou l'alcool), toutes sont suivies d'effets. On se souvient de la place que « l'insécurité » tenait à la fin du septennat précédent et son rôle sur l'opinion en ce qui concerne la peine de mort.

Depuis une vingtaine d'années, les approches plus fines qui ont analysé l'impact réel de la télévision et son imbrication avec les autres phénomènes socio-culturels tendent à montrer que plus le public est averti, moins il est directement impressionnable : la force de persuasion produit plus ou moins d'effets selon le degré de culture qui détermine souvent l'exercice de l'esprit critique. Il reste que, d'une manière générale, ce sont les émissions ouvertement politiques qui sont perçues comme pouvant mettre sous influence, tandis que le rôle insidieux du choix des informations et de la constitution du programme apparaît beaucoup plus mal.

Dans la période actuelle de réforme, on peut se demander à quelles conditions les thèmes de démocratisation, de pluralisme, de décentralisation des médias audio-visuels ne se figeront pas en slogans vides de contenu. Un examen rigoureux de la situation globale devrait faire ressortir la nécessité de transformer les rapports entre le pouvoir politique, le pouvoir économique et les moyens de communication sociale. Mais également, d'autres conditions seront tout aussi indispensables qui se situent au niveau

de l'éducation et de la formation des usagers : comme à une école permanente, il faudra apprendre la *lecture* critique de l'image et les règles de *l'écriture* audio-visuelle, éveiller le désir de nouveaux modes de culture et surtout développer la responsabilité de chacun pour que la communication l'emporte sur la consommation.

mireille amiel

radios paroissiales en italie

Comment se transmettront les croyances religieuses et que deviendra l'action pastorale des Eglises lorsque se généraliseront les nouveaux médias de masse ? Pour commencer à répondre à ces questions, on n'en est pas réduit aux purs pronostics ou à la science-fiction : certaines réalisations témoignent déjà de cet avenir. Parmi elles, il faut retenir la prolifération des stations paroissiales de radio et de télévision en Italie. Là-bas, ce qui se profile à peine dans d'autres pays comme la France, fait déjà partie de la vie quotidienne. A travers quelques exemples ici analysés, on fait une double constatation : au sein des principales associations d'émetteurs libres, se répercute évidemment l'évolution des rapports de force entre partis politiques et catholicisme italien. Une autre caractéristique, peut-être plus surprenante pour des étrangers, signale l'originalité de cet usage ecclésial des médias : l'ère électronique semble en plusieurs cas revitaliser des coutumes religieuses en perte de vitesse et même relancer des énergies vers une sorte de nouvelle chrétienté. On se gardera d'extrapoler, mais on n'en oubliera pas l'augure.

Radios et télévisions libres, catholiques ou paroissiales — peu importe le nom qu'on leur donne — sont, en Italie, une réalité assez nouvelle. C'est seulement en effet le 30 juin 1975 que la Cour constitutionnelle autorisa l'existence de radios et de télévisions locales privées (Sentence n° 202). Toutefois, la même Cour a récemment posé le principe suivant, destiné à préserver le rôle prédominant de l'Etat en matière de transmissions radiophoniques et télévisées : les émetteurs privés ne peuvent diffuser qu'à l'échelle locale, et non pas nationale.

Il n'existe pas de statistiques précises sur ces radios libres, d'inspiration chrétienne. Le 11 octobre 1979, le quotidien catholique *Avvenire* donnait des chiffres contradictoires. D'une part, il écrivait : « *Selon une enquête récente, les émetteurs catholiques sont au nombre de 178 ; mais en fait, dans la confusion actuelle, ils semblent plutôt être au nombre d'environ 2.000* ». Mais d'autre part, dans le même article, l'abbé Alberto Alberti, dirigeant national de l'ALIAS, démentait ce chiffre : « *Les stations émettrices dignes de ce nom dont nous avons pu avoir connaissance jusqu'à présent sont au nombre de 150* ». Selon un recensement de l'ALIAS en

1980, on compterait 122 radios paroissiales, dont 50 fédérées dans cette association [1].

Pour juger sa politique, dont nous reparlerons plus loin, il faut avoir présentes à l'esprit les données que voici : l'ALIAS est présidée par Angelo Onger, de Brescia ; parmi ses dirigeants nationaux figure l'abbé Francesco Ceriotti qui se trouve être aussi porte-parole officiel de l'épiscopat italien. Par ailleurs, en juin 1981, un certain nombre de stations émettrices fédérées dans l'ALIAS et dans la *Federcultura* [2] ont créé la CORALLO, « Coopérative des radios et télévisions libres locales », dont le but est de réaliser des programmes, des rubriques, des reportages et des enquêtes. Cet enchevêtrement de forces et de réalités ne signifie pas que l'action de l'ALIAS et de la *Federcultura* s'aligne systématiquement sur les positions de la Démocratie chrétienne en matière de réglementation des stations émettrices privées.

L'ALIAS recense donc 122 stations paroissiales [3]. Si l'on tient compte de ce qu'une cinquantaine d'autres stations catholiques sont dans l'orbite de la Société Saint-Paul [4], qu'il existe enfin d'autres radios catholiques « sauvages », on peut, de façon réaliste, estimer à quelque 200 les antennes paroissiales italiennes.

quelques exemples significatifs

En l'absence d'études approfondies, il est très difficile d'évaluer l'impact de ces émetteurs sur l'opinion publique. Quelques expériences significatives permettront néanmoins de comprendre la portée du problème.

1. L'ALIAS — Association des Libres Antennes Associées —, fondée en 1977, se donne entre autres comme objectif dans ses statuts : « *promouvoir l'application effective du décret sur les moyens de communication sociale* Inter mirifica *du Concile de Vatican II et de l'instruction pastorale* Communio et progressio *sur le même sujet* ».
2. La *Federcultura* est une branche de la centrale du mouvement coopératif lié à la Démocratie chrétienne. Son président est Michele Iorio, dirigeant connu du mouvement intégraliste « Communion et Libération ». Les catholiques italiens « intégraux » ne sont pas à confondre avec ce qu'on appelle en France les « intégristes ».
3. Une carte de l'implantation régionale de ces stations est intéressante pour se faire une idée de leur diffusion : Piémont, 14 ; Ligurie, 1 ; Lombardie, 23 ; Vénétie, 13 ; Emilie-Romagne, 13 ; Toscane, 8 ; Marches, 6 ; Ombrie, 2 ; Latium, 2 ; Campanie-Lucanie-Province de Salerne, 5 ; Pouilles, 8 ; Calabre, 5 ; Sicile, 5 ; Sardaigne, 9.
4. La Société Saint-Paul, fondée par l'abbé Giacomo Alberione, édite entre autres l'hebdomadaire *Famiglia cristiana*. La Société s'est toujours efforcée de mettre au service de l'évangélisation les mass-media les plus modernes.

La première contribution vient de Giuliano Coacci, directeur de « Nova Radio » (Milan). C'est une station radiophonique d'une grande qualité professionnelle, proche du groupe des périodiques de la Société Saint-Paul. Coacci est intervenu le 30 mars 1978, dans le cadre de la septième « Rencontre nationale de pastorale sur les communications sociales », organisée par la Société Saint-Paul sur le thème : « Les radios locales : mode ou instrument pastoral ? ». Voici comment il a défini le rôle de ces radios : « *Une des tâches fondamentales de ces organes d'information et de diffusion de la culture à l'échelon local est précisément de servir de catalyseurs aux poussées novatrices, là où la vigueur de la presse locale est en train de s'épuiser. Et cela, non pas pour décourager ou, pire, pour étouffer cette presse, mais au contraire pour lui redonner des forces, éventuellement dans un cadre mieux délimité* ».

Mais un autre passage de l'intervention de Coacci permet de comprendre comment ces radios catholiques naissent souvent d'une appréciation péjorative de la télévision d'Etat, largement contrôlée par la Démocratie chrétienne : « *Dans un régime de liberté d'antenne, le jugement porté est plus serein et le message est reçu avec un esprit critique plus développé et plus aigu. Quant à l'espèce de lynchage moral dont est victime la Démocratie chrétienne, ainsi que le catholicisme italien, la responsabilité en revient pour une large part aux programmations d'une radio et d'une télévision d'Etat, monopolisées pendant plus de dix ans par le parti relativement majoritaire. Un monopole dans le monopole : une faute et un malheur* ».

L'expérience de l'émetteur « Radio-Objectif romain » est significative : implanté à Casal Morena, dans les environs de Rome, il était animé par l'abbé Pietro Pintus, qui vient d'être nommé curé d'une importante archibasilique de la capitale. Mais la radio qu'il a lancée lui a survécu. Un jour, la station organise une table ronde sur le problème des nombreux accidents mortels dus à la circulation sur la route qui longe Casal Morena. Pendant le débat, intervient un représentant du comité de quartier local : « *Il applaudissait*, disait-il, *à l'initiative du curé* (Don Pintus) *et du Conseil paroissial. Par contre, il n'était pas d'accord avec le caractère unilatéral de la problématique, dans la mesure où l'on doit donner à des initiatives de ce genre une ampleur qui n'est atteinte que lorsqu'on s'est assuré l'accord et la participation coordonnée des forces politiques et sociales du quartier* » [5].

5. **La Chiesa dell'Aria. La radio come canale di presenza cristiana**, Roma, Ed. Paolina, 1981, p. 224.

A quoi Don Pintus opposa un refus critique : « *A cause de la prédominance de la force politique que représente à Casal Morena le Parti communiste* », une initiative prise conjointement avec les forces politiques « *aurait perdu toute valeur d'alternative critique. Par ailleurs, elle aurait privé de sa signification l'action pastorale d'une paroisse qui entend continuer de revendiquer des services publics plus efficaces et mieux adaptés. Cette action s'exerce dans le domaine social, comme c'était bien le cas ici*[6], *mais elle peut aussi s'appliquer à d'autres champs* ».

Poursuivant sa réflexion, l'abbé Pintus observe : « *Face à la perte de prestige de l'Eglise hiérarchique et cléricale, cantonnée dans son rôle de groupe lié au pouvoir, devant la sclérose qui engourdit toute aspiration transcendante, alors que s'appauvrit la capacité de libre création et de rénovation, et que les ressources intellectuelles s'aliènent dans la culture de masse, je crois que l'on doit tout faire pour que l'Eglise se réapproprie l'évangélisation, comme elle l'a fait par sa prédication, pendant des siècles. C'est ainsi que l'on sortira, au moins dans les banlieues,* d'un compromis équivoque qui légitime de fait une "dictature laïque", prête à assumer la gestion de toute liberté et à étouffer toute inspiration »[7].

Quant au contenu des programmes radiodiffusés, le même Don Pintus déclare : « *La radio est le moyen par lequel est annoncée la vérité divine de l'Evangile. Pour la femme affairée à son ménage, pour le travailleur dans son atelier, pour le pompiste, pour ceux qui ont chaque jour de longs trajets d'auto ou de bus, pour le malade solitaire, pour le vieillard qu'oublie la société, la radio diffuse des paroles de joie et de réconfort, assure une présence fraternelle. On ne peut désormais faire abstraction des reportages de base que Radio-Objectif Romain programme constamment. Des chroniques locales mettent en valeur les problèmes de marché, annoncent les accidents de la circulation, fêtent les départs au service militaire, envoient des vœux de bonheur aux jeunes mariés et aux nouveaux-nés. La messe locale, le commentaire communautaire de la liturgie de la Parole, le samedi soir, pour préparer le dimanche, les neuvaines les plus importantes de l'année, les célébrations de la Semaine Sainte, tout cela est retransmis en direct. Un cours sur la Bible a obtenu un grand succès. Les matches de foot, de basket, de volley, les représentations théâtrales, les compétitions d'athlétisme sont également retransmis en direct...* »[8].

6. On demandait l'installation de feux tricolores sur cette route pour éviter de nouveaux accidents.
7. **La Chiesa dell'Aria, op. cit.**, p. 225. La dernière phrase est soulignée dans le texte original.
8. **Ibid.**, p. 228.

Naturellement, le premier but de cette radio est l'évangélisation, comme le dit encore l'abbé Pintus : « *Il faut qu'il y ait à Rome un objectif capable de saisir la réalité des choses pour l'exprimer. Quelle vérité plus émancipatrice, plus universelle que celle portée par la lumière d'une chaire qui rayonne depuis deux mille ans sur les collines de la Ville ? A mon avis, le moment est arrivé, comme le dit Mac Luhan, "de brancher la prise"* »[9].

Autre expérience significative : celle de l'abbé Rocco Staffiere, curé d'Anzano di Puglia (Foggia). Après bien des tentatives, à travers toutes sortes de difficultés, celui-ci a réussi à mettre en route une radio paroissiale avec la participation directe d'un groupe de jeunes : « *Aujourd'hui, grâce à Dieu, après neuf mois de pratique, les choses ont complètement changé : tous les jeunes de la paroisse, sans exclusion aucune, ont mûri de façon incroyable et se sont conscientisés. A présent, ils gèrent eux-mêmes la radio, font les programmes, s'occupent à tour de rôle du nettoyage des locaux. Ici, ils ont trouvé un lieu de rencontre, une maison pour se réunir et discuter. Il est réconfortant de les voir progresser dans leur vie communautaire et se donner des idéaux sains. Ils mûrissent sur le plan religieux au point d'avoir spontanément demandé d'adhérer à l'Action catholique et de fréquenter l'Eglise et les sacrements, sans que je leur en aie jamais fait la proposition... Cette année, pendant tout le Carême, on a récité le Rosaire chaque soir à la radio : 70 % des familles de la paroisse s'y sont associées, ont prié, chanté avec la radio* »[10].

des contradictions et leurs conséquences

Les exemples cités ne prétendent pas épuiser la diversité des expériences menées par d'autres radios libres catholiques. Mais, au-delà, demeure un problème de fond : il existe une certaine contradiction entre l'action de l'ALIAS et celle d'une autre organisation, la FIEL (Fédération Italienne des stations Emettrices Libres), que dirige le député Vito Scalia, représentant modéré de la Démocratie chrétienne. La FIEL regroupe un grand nombre de radios et de télévisions privées, liées à de puissants groupes industriels et commerciaux, eux-mêmes toujours alliés à la Démocratie chrétienne.

Du 30 avril au 3 mai 1979, à l'initiative de la Société Saint-Paul, s'est tenue à Ariccia (Rome) la huitième « Rencontre nationale de pastorale des

9. Ibid., p. 230.
10. Ibid., pp. 233-234.

communications sociales ». La rupture s'est produite sur le texte d'une des motions finales. Celui-ci s'exprimait ainsi : « *La rencontre souhaite que les stations d'inspiration chrétienne associées dans l'ALIAS obtiennent que la législation réglementant l'activité des radios locales garantisse le respect de leur liberté et de leur pluralité et reconnaisse leur caractère de service social et culturel, avec les conséquences fiscales et promotionnelles que cela implique* ». La rencontre était ouverte aux interventions les plus diverses, du Père Ernesto Balducci au Père Pasquale Borgomeo, jésuite de Radio-Vatican, en passant par le grand-maître de la Franc-maçonnerie Giordano Gamberini et par le critique marxiste Ivano Cipriani. Aussi la direction de la réunion prit-elle ses distances face à cette position et stigmatisa « l'une des perspectives finales ». Le texte en effet privilégiait injustement une seule association catholique, l'ALIAS, alors qu'il en existe une autre, comme on l'a dit, la FIEL, très active depuis déjà longtemps, qui fonctionne très bien et avait déjà pris part aux travaux d'Ariccia lors de précédentes réunions.

Pour éclairer l'affaire, nous citerons l'agence ARCA, dont le rédacteur a suivi de près les travaux de cette rencontre : « *C'est alors* (au moment d'approuver la motion) *que s'est élevée une polémique entre deux courants, qu'on pourrait appeler l'Eglise des Ondes et la Sacristie des Ondes. Pour le moment, c'est cette dernière qui est victorieuse. A preuve le fait que l'ALIAS, association exclusivement religieuse, a réussi à faire exclure la FIEL, contrôlée par les émetteurs de la Démocratie chrétienne. A notre avis, il faudrait promouvoir tout le mouvement associationniste catholique ; mais aussi, dans la limite du possible, pour autant que c'est compatible avec notre volonté de rester proches de l'homme, toutes les autres formes d'association méritent d'être encouragées. Voilà ce que veut dire construire une Eglise des Ondes : ouverte à tous, proche de l'homme, loin de toute espèce de cléricalisme* » [11].

Pourtant, le désaccord suscité par cette motion est en fait le symptôme d'un phénomène de plus grande ampleur. Les zones d'influence de la Démocratie chrétienne et du catholicisme ne se recouvrent plus, les intérêts et les objectifs de l'une et de l'autre devenant, non plus concordants comme par le passé, mais opposés. C'est pourquoi l'ALIAS soutient une valorisation des stations religieuses au sens strict, et cela aux dépens des stations commerciales ou laïques, même si celles-ci incluent un certain nombre de stations démocrates chrétiennes. Naturellement, l'ALIAS a aussi

11. Ibid., p. 242.

ses problèmes : dans une circulaire récente, elle reconnaissait le bas niveau de qualification professionnelle de certains de ses émetteurs ; elle avouait aussi que des conflits éclataient du fait de ses collaborateurs volontaires ou de ceux qui n'étaient pas payés au prix que stipulait leur contrat.

□□□

Dans l'état actuel des choses, un bilan de la question des radios paroissiales en Italie serait prématuré. En tout cas, on peut relever à leur endroit la méfiance que décelait avec beaucoup de perspicacité le journaliste de télévision Massimo Olmi, d'origine catholique, observateur attentif des problèmes soulevés à travers toute l'Europe par les minorités linguistiques et ethniques : « *Si les radios locales d'inspiration chrétienne du Frioul,* écrivait-il, *s'intéressaient plus et mieux que la radio nationale aux Ladins de cette province, si les radios de Campanie prêtaient attention à ce que font et revendiquent les Italo-Albanais implantés là depuis des siècles, si une quelconque Radio Alghero suivait de près ce qui se passe au sein de la communauté catalane, leur travail serait alors non seulement méritoire, mais irremplaçable. Il s'agit au fond de montrer — le cas des minorités n'en est qu'un exemple parmi d'autres — qu'une radio locale d'inspiration chrétienne s'entend comme " service de la communauté " et pas seulement comme une vitrine d'exposition pour les gloires locales* » [12].

maurizio di giacomo

Traduit de l'italien
par Patricia Rey

12. Ibid., pp. 128-129.

le pape sous les projecteurs

Depuis quelques années, le processus déjà ancien de personnalisation de la fonction pontificale se double d'une mise en vedette de son titulaire, largement favorisée, sinon produite par les médias qui ont sans cesse besoin de héros. Avec Jean-Paul II, les images nourries d'une actualité qui ne s'est pas relâchée pendant trois ans fournissent une matière inépuisable aux élaborations imaginaires : ainsi, par exemple, sur sa personne physiquement présente sur les écrans, tour à tour athlétique et affaiblie, charismatique et familière, se projetterait l'affrontement mythique de la force et de la fragilité, de la vie et de la mort. Quelle que soit l'interprétation qu'on en donne, ce phénomène qui tend à se renforcer pose de sérieuses questions théologiques et pastorales : à quelles conditions peut-on réassumer des éléments religieux archaïques et emprunter les nouveaux modes d'accès à la vérité diffusés par les médias ? La vie de l'Eglise doit-elle être soumise à leur régime d'immédiateté permanente ? Quel rôle revient aux instances collégiales et aux communautés locales ? Quel est le statut de cette sorte de « catéchisme parallèle » télescopant les innombrables canaux traditionnels de la catéchèse ? Ces questions qui naissent de l'irruption des médias au plus haut niveau de la hiérarchie catholique ne trouveront leur solution ni dans une politique de l'autruche face à ces mêmes médias, ni dans leur bénédiction pure et simple.

Les rapports entre la papauté et les mass-media ne datent pas de l'avènement de Jean-Paul II. Dès 1900, Léon XIII se prêtait de bonne grâce aux actualités cinématographiques (films de la firme « Biograph »). Les historiens de la presse font apparaître, depuis les premières agences d'information jusqu'aux grands journaux actuels, les rapports étroits, tour à tour pacifiques et conflictuels, de collaboration ou de censure, entre les papes et les moyens de communication [1]. Il faut aussi rappeler toute la pédagogie, voire la stratégie persévérante déployée par le Saint-Siège pour recentrer sur Rome les grands pèlerinages populaires et ce, depuis la fin du Moyen Age. Le tombeau des Apôtres et la chaire de Pierre prennent le relais du tombeau du Christ, longtemps inaccessible, et de

1. C.-J. PINTO DE OLIVEIRA, **Information et propagande**, Paris, Ed. du Cerf, 1968.

Saint-Jacques-de-Compostelle. Lorsque avec le premier concile du Vatican et le drame du pape « prisonnier du Vatican » débute l'exaltation des souverains pontifes contemporains, deux médias sont à la disposition de ce nouveau cours : la grande presse et le chemin de fer. La radio et la télévision mises à contribution dès leurs débuts précipiteront ensuite et parachèveront ce long processus.

Deux périodes capitales représentent sans doute des points culminants de cette rencontre réussie : — le printemps 1963, de la parution de l'encyclique « Pacem in terris » (11 avril) à l'agonie du « bon pape Jean », à la face du monde (28 mai - 3 juin)[2] ; — les trois premières années du pontificat de Jean-Paul II jalonnées d'événements « à la une », depuis l'élection surprise (16 octobre 1978) jusqu'à l'attentat du 13 mai 1981, en passant par les grands voyages planétaires. Or, ces deux moments coïncident eux-mêmes avec le début et la fin de la période d'apogée de la communication de masse, tous médias réunis et convergents. En effet, tout porte à croire que nos sociétés vont passer progressivement de l'ère des mass-media centralisateurs vers celle des « self-media » diversifiés et multipolaires. Nos observations porteront donc sur ce laps de temps qui voit encore briller sur le même événement les feux de l'actualité mondiale à dominante occidentale, période limite dont il importe de mesurer la portée, d'évaluer les enjeux et les sédiments.

le travail de l'imaginaire sur les images

Au premier chef, deux effets se condensent : la *personnalisation* du pape et sa *mise en vedette.* La personnalisation, répétons-le, relève d'un processus qui vient de beaucoup plus loin : depuis Pie IX, les chrétiens pratiquants sont capables de réciter les noms des papes successifs (auparavant, c'était la pénombre...). La mise en vedette, par contre, est l'effet propre des moyens de communication audio-visuels qui fonctionnent selon le « star-system » et qui réclament de faire consommer des héros de fiction ou d'actualité. C'est ainsi que Jean XXIII fut le « *curé du monde* », le « *lutteur pour la paix* », le « *bon berger* »[3] : innocemment, naturellement, il entrait dans le grand jeu des mass-media comme sans le chercher.

2. J. GRITTI, **Jean XXIII dans l'opinion publique,** Paris, Ed. Le Centurion, 1967.
3. On peut sous-entendre : « curé de campagne du monde », en un temps où les sociétés industrielles éprouvent de plus en plus le besoin de la nature, de la ruralité, pour ne pas dire du clocher. Les socialistes des années 1910 auraient été bien surpris s'ils avaient su que le clocher d'un village servirait d'emblème sur les affiches électorales de leurs héritiers de 1981.

Jean-Paul II, quant à lui, doué d'une force peu commune d'animation des foules et aidé par son expérience du théâtre, s'engageait délibérément dans ce jeu inévitable avec l'intention de le maîtriser stratégiquement.

Il est intéressant d'analyser comment la figure du nouveau pape va se structurer en un portrait exemplaire qui sera composé d'actualité tangible et d'élaborations imaginaires. C'est le « *sportif de Dieu* » dont les médias décrivent d'emblée, à l'envi, les qualités athlétiques. En mai-juin 1980, la presse française ajoutera les traits du « *puissant paysan de Silésie* », ruralité oblige ! Dans cette mise en valeur du physique, une donnée nouvelle s'impose, tout à fait caractéristique de notre temps : le pape a un corps, on peut parler de lui en chair et en os. Il faut garder cet élément présent à l'esprit pour saisir l'un des premiers ressorts qui permettront de dramatiser à l'extrême l'attentat du 13 mai : « *le sang du pape* » (*Le Quotidien de Paris*). On atteint le paroxysme dans le contraste : un pape jouissant d'une force athlétique, d'une vitalité sans limites, est frappé de manière foudroyante, côtoie la mort, fait partager les affres d'une opération interminable, subit les séquelles et les fatigues d'une longue convalescence. La maladie, voire l'attentat, dans la ligne du frêle, de l'émacié — mettons, par exemple, Paul VI — serait demeurée dans la même sphère. Avec Jean-Paul II, on assiste à l'entre-choc de deux sphères opposées. En lui et par lui, l'humanité revit le drame anthropologique de la vie et de la mort, plus précisément de la mort qui guette la plus grande énergie vitale.

Figure de leader, de *meneur de foules*, le pape actuel est inséparable des images puissantes de vastes rassemblements coagulés autour de lui. Ici les mass-media mettent en scène l'un des traits caractéristiques de l'homme « charismatique », au sens de Max Weber : un héros hors pair entouré d'une aura « sur-naturelle ». Mais le sociologue allemand qui utilisait ce vocabulaire religieux estimait que la papauté n'en vérifiait l'exactitude que d'un point de vue fonctionnel et non personnel, à la différence des leaders politiques ou des grands réformateurs religieux. Il n'avait pas prévu que des papes modernes, tels Jean XXIII ou Jean-Paul II, pourraient être charismatiques, selon sa propre définition : pavoisés à titre personnel, portés aux sommets et baignant dans les foules. C'est ce qui se réalise pleinement depuis trois ans, que ce soit en Amérique latine, en Irlande, en Afrique, en Pologne, etc., tous lieux où un certain catholicisme populaire fait encore partie de la réalité sociologique.

Dans les pays industrialisés, arrosés par les mass-media, proportionnellement les foules se dérangent moins. Qu'à cela ne tienne... les prises de

vue, les articles de journaux compenseront au mieux et iront même, au besoin, jusqu'à faire l'effet de foule : « *l'apothéose du Bourget* », « *le Bourget, cathédrale universelle* » (*L'Aurore,* 2 juin 1980). Voici maintenant que l'attentat de la place Saint-Pierre se produit dans la plus totale conformité à ce schéma : le pape est fauché à la face du peuple qui, massé sur l'esplanade, est bientôt sur le point de lyncher le tireur fanatique. Très rapidement se succèderont les images fugitives de la forme blanche qui s'affaisse et se dérobe et les images insistantes d'une multitude de visages surpris, soudainement privés d'une suite.

Le contraste le plus bouleversant jaillit du rapprochement de deux séquences : Jean-Paul II tient dans ses bras les enfants que lui offre une foule maternelle et aussitôt après il s'écroule ; pour conjuguer les deux, le visage du pape blessé, doigt à la bouche, retrouve un geste venu du fond de sa propre enfance. Peut-être repère-t-on ici une condensation d'attributs qui confèrent à la figure de Jean-Paul II son impact le plus intime. L'athlète, le héros et le hérault, le leader hors pair est en même temps l'homme proche des enfants et l'homme fidèle à son enfance : il associe la vigueur de la proclamation et la reprise du « *laissez venir à moi les petits enfants* » ; il condense en lui de manière saisissante les images paternelles et maternelles.

Il faut également signaler l'une des fonctions spécifiques de la mise en vedette, celle de jouer comme un miroir. En effet, entre le pays traversé et le Voyageur s'instaure une *relation en miroir* qui fut particulièrement manifeste dans le cas de la France. Avant, pendant et après la visite de Jean-Paul II, les mass-media sont obsédés par une question : comment nous trouve-t-il ? On voit alors l'Eglise de France devenir elle-même comme la métonymie du pays entier : si elle est dite malade, affaiblie, par des magazines du type *V S D, Paris-Match, Le Point,* en réalité c'est la France qui l'est à travers son Eglise. A en croire les médias, nous avons tous besoin de la vitalité du pape ou, pour le moins, d'une pleine guérison. La rencontre avec l'U. N. E. S. C. O., qui fut l'un des premiers objectifs de la venue du pape à Paris, passe au second plan.

Sur cet arrière-fond se produira l'extraordinaire : « *Le pape dit* " tu " *à la France* » (*France-Soir,* 31 mai). Ce tutoiement assorti du rappel du baptême de Clovis passe dans l'ensemble des moyens de communication comme une interpellation naturelle [4]. Il est vrai que les manuels scolaires

4. Certes, *Le canard enchaîné* selon sa tradition satirique, *Libération* en un numéro de contestation intégrale et des périodiques de réflexion de groupes religieux ou politiques refuseront d'entrer dans ce vaste jeu de miroir. Il reste que la tenue majoritaire des larges mass-media eut ce caractère spéculaire.

de l'enseignement laïc autant que du privé faisaient, depuis un siècle, du baptême de Clovis le baptême à la civilisation et l'un des signes par lesquels la nation française s'est identifiée[5]. Ainsi, quand on procède à l'examen attentif des discours de Jean-Paul II au cours de ses divers voyages, une constante apparaît : la détection des symboles qui, à ses yeux, font la « vocation » du pays visité[6].

les enjeux

Tandis que les moyens de communication atteignent une telle ampleur et une telle intensité répétitive, quatre enjeux se laissent découvrir de plus en plus nettement.

1. La personnalisation et la mise en vedette viennent nourrir un *catéchisme parallèle* (au sens où Georges Friedmann parlait des mass-media comme « école parallèle »). Certes le pape affronte délibérément les chances et les risques d'une exposition sans précédent et il s'efforce de prévoir au maximum le jeu en amont. Mais en aval, ce jeu devient largement anonyme et incontrôlable. Ainsi des éléments de « religion » et de « catéchèse » seront répandus aux quatre vents de l'actualité mondiale. Chaque spectateur les recevra selon son statut personnel et chaque culture ou milieu les décodera selon son système d'attente. C'est donc une tâche urgente et difficile d'établir, en fonction de ces nouvelles données, une catéchèse permanente portant sur l'éducation de la foi, l'éveil aux responsabilités, la participation communautaire. Comment recevoir des informations émises à cette cadence, des images aux dimensions de foules et de fêtes immenses, alors que la catéchèse habituelle travaille au rythme de la maturation personnelle et au cœur de célébrations en petits groupes ? Comment relier des images prégnantes d'autorité prestigieuse à des pratiques qui élaborent des co-responsabilités diversifiées ? Comment intégrer la brillante figuration étalée par les mass-media dans une catéchèse de progression interpersonnelle ?

2. Les moyens actuels de communication imposent et tendent à faire disparaître la loi de l'*artefact* : un leader politique paraît d'autant plus « sincère » qu'il s'est prêté à de multiples prises de vue. Un François Mitterrand seul au Panthéon fait oublier l'équipe des cadreurs et des opérateurs... La représentation est séparée de la présence par une « *mem-*

5. Cl. BILLARD, P. GUIBBERT, **Histoire mythologique des Français**, Paris, Ed. Galilée, 1976.
6. J. GRITTI, **Le pape à la une**, Mulhouse, Ed. Salvator, 1980.

brane invisible » (Edgar Morin). Qu'en est-il alors de la vérité ? Concernant le « Serviteur des serviteurs de Dieu », qu'en est-il du messager de la vérité évangélique ? A cette question redoutable, les réponses ne sont encore que parcellaires ou inchoatives : elles ont à prendre en compte les nouvelles conditions concrètes d'accès à la vérité qui, ne pouvant plus s'identifier aux voies directes du spontané, du naturel, passent par l'assomption de l'artefact, de l'objet ou du medium industriels. Le pari actuel porte sur la possibilité de constituer d'authentiques symboles dans la grande usine moderne des images. En toute hypothèse, la réflexion et la pédagogie n'en sont qu'à leurs débuts en ce domaine.

3. L'*immédiateté* de l'événement devient l'un des traits les plus saillants de la communication audio-visuelle. Quelques semaines après R. Reagan, Jean-Paul II frisait de peu la « mort en direct ». Ce moment paroxystique étant mis à part, c'est bien toute l'actualité, en l'occurrence pontificale et, par excessive extension, ecclésiale, qui se trouve ainsi soumise au régime de l'immédiateté. Il en résulte une hypertrophie du présent éphémère et, par suite, de sérieux risques de sensationalisme. Pourtant le dilemme est inévitable : ou bien le pape prend les devants, ou l'actualité ira le chercher, voire le traquer. Cette dimension d'immédiateté redouble la question du « catéchisme parallèle » dans la mesure où elle crée un constant décalage par rapport au rythme et au statut de l'éducation permanente (mais n'en est-il pas ainsi de tous les événements marquants ?). Surtout elle en vient à perturber les relations de hiérarchie et de responsabilité, du moment que le leader se voit attribuer ce « quatrième pouvoir » qui est celui de l'emprise directe et personnelle sur chacun. Dans le proche avenir de l'Eglise catholique, ce sera évidemment le travail des instances de collégialité et de co-responsabilité d'intégrer effectivement et de digérer cette donnée des temps modernes.

4. La *sédimentation* forme un couple dialectique avec l'immédiateté. En fait, sous leur apparente froideur technologique et leurs allures futuristes, les mass-media reconstituent peu à peu des schémas narratifs ou rituels qui viennent de très loin, s'enracinant dans les profondeurs d'une mémoire, d'une culture ou d'un inconscient collectifs. Nous avons évoqué Jean XXIII « *curé du monde* » ; nous voyons fonctionner autour de la personne de Jean-Paul II les oppositions imaginaires de la vie et de la mort, de la forte stature et de l'enfance. Il est possible que le sens de ces faits soit à chercher aussi dans leurs liens avec d'autres phénomènes religieux des années récentes, comme les mouvements d'enthousiasme pour Jésus ou

les divers retours du divin. Il n'est pas question ici de trancher dans le débat entre religion et foi, entre mythe et démythologisation, etc., mais simplement d'inviter à la lucidité. Des fragments de religion en mosaïque, des schémas de narration mythique figurent dans le jeu permanent des moyens de communication, en leur phase massive. Qui pourrait prétendre que ces éléments plus ou moins archaïques ne répondent pas à des besoins et à des aspirations du grand public ? Il est dès lors indispensable qu'une catéchèse vivante en tienne compte sérieusement pour tenter de les dépasser de l'intérieur.

jules gritti

---

l'information religieuse à la télévision

Cette brève communication exprime le point de vue d'un journaliste chargé par l'une des chaînes nationales de télévision de « couvrir » l'actualité dans le secteur des religions. Quand on est dans cette position de praticien de l'information, que peut-on dire sur la place et le sens du fait religieux sur les antennes ? Plus particulièrement, que dire de l'image de l'Eglise qui est diffusée et de son rapport à la réalité ?

L'activité de l'informateur religieux au sein des grands médias non confessionnels est identique à celle de n'importe quel autre journaliste. Elle s'exerce dans un cadre pluraliste : les nouvelles religieuses font l'objet du même traitement que les autres sujets d'un journal télévisé. Elle n'est pas subordonnée à une autorité ecclésiale qui l'utiliserait comme la courroie de transmission privilégiée de l'institution [1]. En d'autres termes, cet informateur n'est pas investi *ex officio* d'une fonction catéchétique, kérygmatique, voire charismatique, comme peut l'être celui qui intervient régulièrement dans l'une des émissions confessionnelles qu'un règlement de

1. Sur cette problématique, cf. **Pour une société de la communication**, Paris, Ed. Cana, 1981, pp. 65-76.

la République laïque a bloquées à la queue leu leu le dimanche matin. Pratique cultuelle oblige ! La réalisation de ces programmes est confiée aux instances dirigeantes des communautés concernées qui s'en remettent, pour l'exécution, à des personnels dûment mandatés par elles. En conséquence de quoi, les téléspectateurs penseront naturellement que les intervenants ont reçu une sorte de mission canonique, du moment qu'ils s'expriment dans le cadre d'une émission « officielle », laissée par les pouvoirs publics à la responsabilité des autorités hiérarchiques. On comprend ainsi que, dans le bulletin du C. I. C. E. S., Michel Echivard s'emploie à relever ce qu'il appelle les « fantaisies » liturgiques de la messe télévisée, présentées comme autant d'infractions aux règles romaines sur la célébration de l'eucharistie [2]. Cette critique bi-mensuelle n'est qu'une preuve parmi beaucoup d'autres du fait que les téléspectateurs projettent sur le programme catholique le label de produit conforme à leur idée de l'Eglise et qu'ils investissent les intervenants du rôle de porte-parole d'une certaine orthodoxie.

Les images publiques du journaliste chargé de l'information religieuse par une société nationale de télévision sont d'un autre ordre. Perçu d'abord comme « quelqu'un qui passe à la télévision », il exercera un impact beaucoup plus en fonction de la fréquence de ses apparitions que par sa personnalité et sa valeur professionnelle. C'est un personnage public qui est connu, reconnu dans la rue, identifié comme « l'homme du pape et des affaires religieuses » sur le petit écran. A ce titre, il est l'objet de curiosité, de respect et souvent de passe-droits. Après l'attentat contre Jean-Paul II, plusieurs personnes, au restaurant, m'ont demandé à brûle pourpoint : « M. Chevallier, comment va notre pape ? ». Le journaliste est donc perçu comme un médiateur par un public tous azimuts qui lui reconnaît cette fonction en vertu de la proximité domestique qu'engendrent de multiples passages à la télévision.

Jadis, le curé dans sa paroisse, l'aumônier dans un groupe, le catéchète monnayaient une petite quantité d'informations ecclésiales au cours de leurs activités pastorales. Aujourd'hui, ils sont concurrencés sur leur propre terrain par celui qui, aux éditions de 13 h., 20 h. et 23 h., distille de façon profane, sur fond neutre et pluraliste, les faits et gestes du pape, les déclarations épiscopales, les grands rassemblements chrétiens. Traiter cette matière en dehors de son contexte spécifiquement religieux a pour conséquence de maintenir l'existence d'un « espace religieux » télévisuel :

2. Centre d'Information Civique et Sociale, 7, rue de la Santé, 7513 Paris.

constitué par des pratiquants, des sympathisants ou des indifférents, cet espace religieux échappe à toute vérification hiérarchique ; il recouvre sans doute, en grande partie, ces 79 % de Français qui se déclarent catholiques (selon le sondage *Sofrès/Le pèlerin* d'octobre 1981). Qu'il le veuille ou non, l'informateur religieux se trouve donc investi d'un pouvoir original qu'aucune instance ecclésiale n'a mis en place : elle peut l'envier, le critiquer, mais elle ne peut le supprimer et elle doit, somme toute, compter avec lui. La cité séculière, en l'occurrence sous la forme d'une télévision d'Etat, a remis Dieu et les figures du sacré dans le circuit commun des échanges entre les hommes.

Depuis l'élection de Jean-Paul II, on reproche volontiers à l'information religieuse de s'être « romanisée ». Quand elle reprend les propos du pape à l'*Angelus* du dimanche, quand elle commente ses encycliques, quand elle illustre abondamment ses voyages, est-elle atteinte d'inflation papale et ultramontaine, comme elle fut, à une autre époque, saturée par les interventions des évêques au détriment de la base militante ? Pour répondre à cette question, il faut commencer par un constat : toute information télévisée revêt un caractère institutionnel, officiel et spectaculaire, même si ce statut est actuellement contesté par des syndicats professionnels, des journalistes et des téléspectateurs. L'Eglise, dans ce système, ne peut être considérée que comme détentrice d'un pouvoir qui constitue l'une des composantes idéologiques du pays. A ce titre, aussi longtemps que la politique de l'information télévisée ne changera pas d'orientation, l'Eglise ne laissera paraître d'elle sur l'écran que le défilé de ceux qui incarnent ce pouvoir.

Comme le montre l'article de Jules Gritti, la personnalité de Jean-Paul II a renforcé la tendance à représenter le fait religieux par la mise en vedette de leaders, ce qu'aucun média n'a rejeté, bien au contraire. Du même coup, l'image de l'Eglise catholique se trouve bloquée sur une personne, laquelle, qui plus est, passe pour fort télégénique. Compte tenu de la place que le pape occupe sur la scène internationale, la télévision d'Etat privilégie sa présence sur l'écran, à l'instar de tous les médias de masse. En suivant pas à pas le chef du catholicisme, elle donne l'impression de participer à ce que certains appellent une « restauration religieuse ». Ne fait-elle que refléter un phénomène ou contribue-t-elle à son extension ? Jusqu'à présent, elle ne s'est guère posé ce genre de question. Une chose, en tout cas, est certaine : l'information religieuse, au lieu de l'aider, brouille sans cesse l'action militante des chrétiens qui témoignent de leur foi loin des grands de ce monde. Et si les réformes en cours ne conçoivent

pas le devoir d'informer sur un autre modèle, il ne faut pas s'attendre à ce que d'autres processus d'identification chrétienne s'imposent à travers les « étranges lucarnes » que ceux qui consolident la religion populaire, celle des fortes paroles et des images-choc qui créent l'illusion de l'immédiateté. L'Eglise de l'image n'est pas encore près de coïncider avec la réalité que le peuple de Dieu, celui des saints et des pécheurs, construit au jour le jour.

bernard chevallier

églises et médias au gabon

Y a-t-il un usage spécifique des médias par les Eglises en Afrique, qui façonne ou refaçonne le champ religieux chrétien d'une manière originale ? Telle est la question traitée à partir de l'exemple du Gabon, exemple tiré non seulement du champ défini par l'Eglise catholique, mais aussi par les quatre Eglises protestantes présentes dans ce pays. La question est surtout envisagée à partir de la production religieuse télévisuelle, et les réponses tendent à montrer d'une part que la caractéristique principale du message chrétien en situation de mass-media est d'être marginal, et d'autre part que ce message a besoin d'être relayé par d'autres instances que les médias pour susciter l'engagement, ou si l'on préfère, la conversion.

C'est un lieu commun d'affirmer que le média africain par excellence était — et reste encore — la parole. La parole directe à l'échelle d'un média de groupe, pourrait-on dire. Macluhaniste sans le savoir, l'Afrique, continent du « Sud » et de « l'hémisphère gauche », donne l'illustration du passage de l'oral à l'audio-visuel de masse, alors que dans les pays du « Nord » ce passage part traditionnellement de l'écrit. Voyons sur l'exemple gabonais si l'utilisation des médias modernes par les Eglises chrétiennes présente une spécificité qui se démarque nettement d'autres modèles géo-ecclésiaux.

Sans doute, le Gabon ne représente pas toute l'Afrique. Il est un des pays de la grande forêt équatoriale, à la différence de ceux de la savane ou du désert. Il est un pays francophone d'un million d'habitants, à la différence, par exemple, du grand voisin nigérian et de ses quatre-vingt millions d'anglophones. Il est à dominante chrétienne, à la différence de pays à dominante islamique ; et à l'intérieur de la composante chrétienne, à dominante catholique, à la différence de pays à nuance plus protestante. Un pays à fort P. N. B. en raison de son pétrole rémunérateur et de sa population réduite, à la différence de pays africains classés parmi les pauvres de ce monde. Il faudra donc renoncer à faire de l'Afrique le continent d'une seule culture.

Sans doute aussi, la télévision dont on va surtout parler ici ne recouvre pas tous les médias, encore qu'à mon sens elle en soit la représentation la plus totalisante. Si l'on en croit le découpage macluhanien, elle dépend d'un autre hémisphère cérébral que le cinéma, elle se retrouve donc beaucoup plus proche de la radio. Le visage télévisuel des Eglises au

Gabon est donc théoriquement très proche de leur visage radiophonique. Je m'y reporterai çà et là.

l'image télévisée des réalités ecclésiales

Pour savoir quel visage télévisuel présentent les Eglises chrétiennes au Gabon, essayons de dresser une rapide image des contenus des programmes religieux. La fréquence d'abord : une émission hebdomadaire d'une heure, placée le dimanche de 12 à 13 h. Avec les émissions islamiques, cela représente plus de 70 heures de programme par an. Un exemple unique en Afrique. Le titre de l'émission : « Dimanche chrétien ». Sa date de création : 1970. Sa structure : 40 minutes de célébration ; 20 minutes de magazine. La célébration est catholique deux dimanches sur trois, et protestante les autres dimanches. L'émission coiffe donc toutes les confessions chrétiennes.

Ce qui ne manquerait pas de frapper l'observateur étranger, c'est le grand nombre de chorales qui passent à l'antenne. Les célébrations (messes ou cultes) se déroulent habituellement en studio, et chaque dimanche est en quelque sorte marqué par l'image d'une chorale. Est-ce à dire que c'est la télévision avec ses nécessités techniques ou ses lois du spectacle qui a engendré cette manifestation originale et cette identification forcée ? Je ne le pense pas. Il est certain que la chorale est ici, peut-être plus que dans d'autres continents, un élément important dans le processus d'identification des groupes d'Eglise. Ce qui est vrai surtout des Eglises protestantes, se vérifie aussi, dans le cas du Gabon, de l'Eglise catholique. Chaque paroisse a une ou plusieurs chorales. Chaque chorale a son style propre et — détail qui a son importance — elle a son uniforme.

Certes la chorale n'est pas seule sur le plateau. Ce n'est pas le genre « récital » dans la mesure où chacune opère à l'intérieur d'un culte ou d'une messe, et qu'elle en constitue l'assemblée même. Il est à noter cependant que les retransmissions de messe depuis des paroisses réelles sont de plus en plus fréquentes, encore que, dans ce cas, on soit presque toujours contraint à une diffusion en différé avec un décalage d'une ou deux heures, l'antenne n'étant pas ouverte au moment de la célébration en paroisse. Je considère pour ma part qu'une messe magnétoscopée est produite en durée réelle, et que le temps théologique est ainsi respecté lors de la diffusion en différé. Je sais que les producteurs européens ne partagent pas forcément ce point de vue.

Les moyens qui manquent pour la retransmission ordinaire des célébrations hors studio sont par contre disponibles pour la réalisation des magazines. Autant le lieu de la célébration ne varie guère d'un dimanche à l'autre, autant le magazine fait « le tour du Gabon ». Sur cent sujets de magazines, quarante portent sur des « cartes postales » de missions catholiques ou protestantes de l'intérieur du pays. Cette dimension géographique du magazine est plus prégnante qu'on ne le croit, car pour les habitants des nouvelles villes africaines, le village reste la racine, l'endroit où celui qui est venu à la capitale retournera après sa mort pour y être enterré. L'histoire est généalogie enracinée dans le terroir.

l'image radiophonique

Le contenu des magazines se définit donc surtout par le genre du reportage ; et à l'intérieur de ce genre, par le reportage qui part à la conquête du territoire national. Cette quête-conquête correspond assez nettement à la fonction dominante en exercice dans la perception du téléspectateur moyen — pour autant qu'on puisse en juger d'après un feedback verbal difficile à quantifier — : la fonction de reconnaissance. L'image télévisuelle, c'est l'image de quelqu'un que l'on reconnaît : « On l'a vu à la télé ; ce qu'il a dit, on n'en sait rien ; mais on l'a vu ». Une image muette en quelque sorte, du moins qui ne s'embarrasse pas du détail des mots. Une image somme toute assez spéculaire, et qui semble contredire le lieu commun de départ qui veut qu'en Afrique, la parole soit reine. Que se passe-t-il donc quand l'image vient concurrencer la parole ?

A ce niveau, essayons de voir si « l'image » radiophonique des Eglises confirme l'image télévisuelle ainsi définie. C'est un fait bien connu en Afrique que les radios nationales jouent un rôle de télégramme sonore. L'indice d'écoute le plus élevé porte sur les heures des « communiqués », entendez par là les annonces nécrologiques, carnets rose et blanc, ou autres messages transmis par les familles de la capitale (ou chefs-lieux de province) aux membres de la famille restés au village ou dispersés à travers le territoire national. Ce rôle quasi postal personnalise — ou « familiarise », si l'on me permet ce nouvel emploi du mot — l'écoute. Tout membre d'une famille peut être interpellé pendant le temps des communiqués. Sans doute le membre qui écoute ne peut répondre sur l'antenne, mais il sait du moins ce qui se passe dans sa famille et ce qu'il doit faire, par exemple se déplacer à l'occasion d'un décès ou d'une maladie d'un proche, pour répondre aux devoirs traditionnels qui lui incombent.

Dans ce contexte, quel est le visage radiophonique des émissions produites par les Eglises ? A vrai dire, le genre dominant est la parénèse au fil du calendrier liturgique. L'alternance méditation / chant, texte / musique est le schéma directeur des montages. Le genre des communiqués — dont je viens d'énoncer la vertu interpellative — n'est pas utilisable. Le communiqué est payant, et s'apparente au flash publicitaire. Les Eglises, qui ont gratuitement accès à l'antenne, se conforment donc au genre classique de l'homélie ou du commentaire.

la réalité : une double appartenance religieuse

En un second temps, confrontons — autant que faire se peut — cette image télévisuelle et radiophonique à la réalité extra-télévisuelle des Eglises. Un hebdomadaire africain notait fort justement que les Eglises africaines avaient tendance à se mouler sur le langage du pouvoir politique en place, tant que celui-ci ne touchait pas à la liberté de culte, et — dans une mesure moindre — à la liberté de l'enseignement confessionnel. Langage de gauche dans les pays à étiquette marxiste. Langage conservateur dans les pays à étiquette conservatrice. Le Gabon était classé dans ce dernier camp.

Plus fondamentalement, un prêtre remarquait que le Gabon, suite à son boum économique, présentait un visage très « européen », pour ne pas dire très « français », c'est-à-dire celui d'un pays en pleine déchristianisation. Il faut y ajouter le fait que cette évolution arrive au Gabon avant qu'il n'ait été totalement christianisé. Nous nous trouverions donc en pleine Afrique dans une situation très européenne. Une situation de dénominateur commun, dont il suffirait de soupeser les différences de productions télévisuelles pour ce qui est de la problématique traitée ici.

Il y a toutefois une différence flagrante entre l'Eglise en France et au Gabon. Au Gabon, en raison de la jeunesse de la christianisation — l'un des diocèses vient juste de célébrer le cinquantenaire de l'arrivée des missionnaires —, et en raison du pluralisme religieux qui fait que les religions antérieures survivent totalement à l'époque de la christianisation, on peut constater que le système des croyances traditionnelles (sorts, vampires, fétichismes de tout genre) est absolument intact, même chez les adeptes de la religion chrétienne. Ce phénomène de la *double appartenance* creuse une nette différence avec toute situation européenne comparable.

quand une religion du livre emprunte de nouveaux médias

On peut reprendre à présent la question initiale : est-ce une spécificité africaine que l'âge des médias y succède à une civilisation orale, alors qu'en Occident il succède à une civilisation écrite ? Et son corollaire : est-ce que cette spécificité imprime une problématique particulière ?

Soyons net : ce qui est sans doute vrai des religions et sociétés traditionnelles africaines ne l'est précisément plus avec l'arrivée du christianisme. Ce dernier, encore plus que l'islam, est une religion du livre. Il n'y a pas de célébration chrétienne sans lectures. Il n'y a pas de doctrine chrétienne sans référence aux textes contemporains produits par Rome, l'évêque ou le curé de paroisse. La première scolarisation africaine d'envergure s'est faite dans le cadre des stations missionnaires chrétiennes. Ainsi, ce qu'il y aurait de spécificité africaine a précisément déjà été transformé dans le champ religieux chrétien qui est un champ du livre.

De ce fait, on ne peut pas dire que le passage des Eglises aux médias soit une donnée renouvelant leur expression profonde ou du moins qu'il soit marqué d'une originalité africaine. Sans doute y retrouve-t-on ce qui est supposé par tout média de masse :

1. L'absence de public, l'absence du destinataire, résultante de l'unilatéralité bien connue des mass-media. Entre parenthèses, cela était vrai déjà du livre : l'auteur écrivant son ouvrage ne recevait qu'*a posteriori* les réactions de ses lecteurs.

2. Le double public potentiel, ou un public pour le moins hétérogène. Dans une église, le langage ne s'adresse qu'aux croyants présents. A la télévision, on peut se retrouver sur l'agora, dans la situation de proclamation kérygmatique de l'âge apostolique. On a le même public disparate à « accrocher ». C'est d'ailleurs, semble-t-il, la méthode ouvertement pratiquée par certaines Eglises américaines qui n'hésitent pas à mêler troubadours et témoins, croyants et « saltimbanques ». Il reste cependant à l'antenne une distance de retour qui n'existe pas sur l'agora. Quoi qu'il en soit, le passage à l'antenne donne donc aux Eglises ou à des groupes l'occasion d'un autre langage, celui d'une mission *ad extra.*

les médias reflètent plus qu'ils ne créent

Les médias ont-ils changé quelque chose au langage des Eglises, dans la manière dont elles se présentent à la télévision par exemple, et par la suite, dans la manière dont elles continuent à exercer le ministère de la parole hors antenne ? C'est la question qu'il reste à clarifier.

Il est à peu près certain que les rapprochements entre Eglises chrétiennes à l'antenne (au Gabon) ont contribué au renforcement de l'œcuménisme et en particulier ont contribué à détendre des relations doctrinalement intangibles entre certaines Eglises qui ne participent même pas officiellement au mouvement œcuménique. Au niveau du grand public, y a-t-il eu pour autant un élargissement de l'identification chrétienne ? Il est difficile de porter un jugement sur ce point. Le fait qu'il y ait une émission chrétienne unique contribue-t-il à élargir le champ d'identification ? C'est peut-être la minorité musulmane qui provoque une certaine cristallisation chrétienne, d'une manière que l'on peut considérer négative dans la mesure où elle se caractérise présentement, du côté chrétien, à peu près par le même rapport d'intolérance populaire et de suffisance qui caractérisait, il y a vingt ans encore, les relations entre catholiques et protestants.

Alors quelle est l'action des médias dans le champ religieux gabonais ? Les médias reflètent l'action évangélisatrice, mais ils ne la renouvellent pas. Ils l'accompagnent, mais ils ne l'inspirent pas. Ils informent, mais n'engagent pas. L'action informative des médias ne remplace en rien l'action formative des groupes réels, des communautés chrétiennes par exemple. Encore qu'on connaisse quelques exemples intéressants de réactions individuelles, suite à certaines diffusions de programmes religieux, l'impression dominante est celle d'une émission-réception superficielle. Excès de pessimisme ou simple réalisme ? On pourrait très bien conclure, comme pour les dernières élections présidentielles françaises à la suite desquelles on a considéré que les médias n'étaient pour rien dans le résultat des urnes, qu'ils n'ont pas le rôle prééminent dans lequel on a tendance à les installer. En tout cas, le contenu des émissions religieuses n'infléchit certainement pas le langage religieux en général ; c'est plutôt l'ensemble de l'environnement des médias qui modifie globalement les conditions de toute expression religieuse.

Or quel est le contenu idéologique du langage dominant des médias ? A travers les feuilletons plus qu'à travers une publicité heureusement encore modeste au Gabon, sont exaltés la puissance, la domination, la force, l'argent. Bref, les valeurs évangéliques sont pour le moins mises en minorité. Dans ces conditions, quand un langage religieux apparaît à la télévision, c'est toujours en position de faiblesse, comme un langage dominé. On peut évidemment estimer qu'il n'y a rien de scandaleux à ce qu'il soit dans la position du serviteur et non pas dans celle du maître, mais il n'en reste pas moins que, télévisé ou non, le langage religieux est condamné à la marginalité.

Dès lors comment peut-il relever le défi des médias ? Sans attendre que les sondages d'action remplacent les sondages d'opinion, il est certain que par rapport à un public en majorité de culture chrétienne, le média joue non comme promotion, mais comme reflet. La « paroisse des ondes » — parfois illusoire — n'est pas un point de départ, mais un relais. Le relais hertzien de la parole chrétienne vaut ni plus ni moins que ce que vaut cette parole. Comme son nom l'indique, le média ne saurait être considéré comme une origine, mais comme un intermédiaire. Il est une présence sociologique qui ne devient présence religieuse que lorsque le témoignage est fécond, c'est-à-dire authentique. Et l'authenticité est au-delà du média.

raymond mayer

la bande dessinée saisie par la religion

La bande dessinée à sujet religieux, apparue il y a environ une trentaine d'années, n'a pris l'envergure d'un phénomène socio-culturel que très récemment. Il a fallu pour cela que l'audio-visuel étende son règne, surtout sur les plus jeunes, et que le clergé reprenne en mains un genre littéraire lancé par des laïcs audacieux et, de ce fait, assez mal vu des sphères officielles des Eglises. Son domaine est loin d'être uniforme : édifiante ou satirique, catéchétique ou anti-cléricale, dérivée du roman populaire ou élevée à la dignité d'instrument pédagogique, la bande dessinée religieuse recouvre une multiplicité de productions visant des milieux très divers. L'une des distinctions fondamentales vient du but poursuivi, selon que les instances religieuses veulent se servir du média pour diffuser leur message ou que les producteurs cherchent à exploiter le filon religieux qu'ils soupçonnent rentable.

La bande dessinée religieuse n'est pas une nouveauté. Les premiers albums ont paru vers 1945, mais le phénomène socio-culturel est récent : depuis 1975, la France a produit plus de 100 titres. Le rythme des parutions se maintient sans parvenir pour autant à dissiper les préjugés de la majorité des éducateurs de la foi : parents, catéchistes et prêtres. C'est le symptôme d'une société où la capacité de réception des enfants est devenue si importante dans le domaine audio-visuel qu'elle laisse parfois les adultes désarmés. Dans la multiplicité des impacts visuels et auditifs, les enfants et les jeunes sont habitués à faire des choix et à trouver leur chemin. Parallèlement, ils ont de plus en plus de peine à ordonner leur pensée à partir de discours et de textes et à garder dans leur mémoire des traces de cette pensée verbale [1].

1. Sur l'analyse du phénomène, le recensement des titres, l'analyse des contenus et la pédagogie, vous trouverez de plus amples informations dans A. KNOCKAERT et Ch. VAN DER PLANCKE, **Bandes dessinées bibliques et catéchèse** (« Ecritures » 1), Bruxelles, Ed. Lumen Vitae, 1979. Cet ouvrage présente en outre une méthode de lecture analytique inspirée de la pensée de V. Propp et de F. de Saussure, ainsi qu'une analyse comparative des récits de l'Annonciation et de la Tentation. IDEM, « Bandes dessinées et religion. Bibliographie thématique », **Archives de Sciences Sociales des Religions,** 51/1, janvier-mars 1981, pp. 139-150. Cet article complète l'ouvrage précédent en ce qui concerne les bandes dessinées hagiographiques et thématiques. IDEM, « Bandes dessinées

pour renouveler la catéchèse des enfants

Depuis Vatican II, les efforts pédagogiques considérables en faveur d'une catéchèse plus existentielle ont orienté la transmission de la foi dans le sens d'un pédocentrisme. De ce fait, l'approche de la tradition biblique et ecclésiale est devenue très fragmentaire. En l'absence de manuels de catéchèse pour les enfants et en marge des feuilles volantes produites ici et là par des équipes de catéchistes et par les enfants, la bande dessinée religieuse est apparue peu à peu comme une forme (plus ou moins acceptée) sous laquelle on pouvait faire revivre l'Histoire Sainte et l'histoire de l'Eglise à travers quelques grandes figures.

En effet, la force de la bande dessinée réside d'abord et avant tout dans la puissance du *récit* alliée à la mise en scène. Dans le sentiment d'éclatement de la transmission de la foi, le récit accompagné de sa *fonction dramatique* de mise en scène redevient un véhicule de communication pareil aux jeux théâtraux du Moyen Age. Mais, par rapport au spectacle fugitif, il offre l'avantage d'être toujours à portée de la main et du regard. Les enfants s'y retrouvent plus facilement que les adultes et beaucoup mieux que dans le texte biblique où ils sont perdus.

Enfin, troisième symptôme mis en évidence par le phénomène de la bande dessinée religieuse, le plaisir et la réintroduction de l'imaginaire comme catalyseur de l'intérêt sont repris en charge. La catéchèse existentielle, centrée sur la vie relationnelle de l'enfant et sur les problèmes inépuisables du monde contemporain cherchait, dans sa démarche réaliste, un second souffle. D'où son intérêt renouvelé pour les récits « hauts en couleurs » de la vie de grandes figures et de vivants témoins, créant des modèles d'identification et des lieux de questionnement, orientant le lecteur vers une prise de conscience de sa propre image. L'expérience montre que les adultes n'y sont pas insensibles, au point que les destinateurs s'intéressent de plus en plus à eux, en même temps qu'aux enfants.

Le processus de transmission religieuse qui se déroule lors de la confrontation du lecteur avec le héros, se décompose en de nombreux phénomènes qui interfèrent les uns par rapport aux autres. Etudier ce processus revient à s'interroger sur la relation des destinateurs aux destinataires, sur l'influence de cette relation tant sur le medium que sur le message,

et religion », **Media en question.** Dossier 3/4, Bruxelles, Licap, 1981 (analyse comparative de trois vies de Don Bosco, méthodes de lecture et pédagogie). IDEM, « Bandes dessinées bibliques : pratiques de lecture », **La foi et le temps,** mai-juin 1979/3, pp. 238-254.

sur la fonction du medium et celle des réseaux de distribution. Nous verrons en quoi ces phénomènes favorisent ou non la diversification des modèles religieux.

I

du côté des auteurs

Les premiers auteurs de bandes dessinées bibliques et hagiographiques, dans les années 1945-1960, étaient de jeunes laïcs, formés dans les mouvements de jeunesse, idéalistes et, pour cause, audacieux. Leur entreprise, celle de Pilamm, Jijé, Willy Vandersteen, Bod de Moor et d'autres, n'a pas toujours été bien reçue dans les milieux d'Eglise. Leur aventure a parfois tourné court (celle de Pilamm) ou est tombée dans l'oubli (Willy Vandersteen). Un seul a percé jusqu'à aujourd'hui : Jijé avec son *Don Bosco* (nombreuses rééditions) et avec *L'étrange destin de Bernadette* (1980). La caractéristique de ces auteurs est double. Ils ne sont pas des illustrateurs exécutant une commande émanant de clercs (*Emmanuël* de Jijé excepté), mais ils sont les dessinateurs de leurs propres scénarios. Ils n'écrivent pas pour instruire, mais pour dialoguer avec des enfants et des jeunes, jouer et rire avec eux — même dans une vie de Jésus ou de saint. Ils sont ou se font jeunes et enfants avec la nouvelle génération. Et cela se sent. Il suffit de comparer la vie de Jean-Baptiste de la Salle par Bob de Moor (1949) avec la même vie écrite en bande dessinée aujourd'hui. On comprend que le genre ait été reçu comme « pas sérieux » par les membres des institutions d'Eglise ou par des parents. Il résulte de cette double caractéristique que les héros présentés sont beaucoup plus longtemps des enfants. Ils permettent aux jeunes lecteurs de vivre « entre pairs » avec des héros pétillants dont l'enfance n'est pas escamotée, mais devient au contraire le véhicule de la bonhomie et de l'humour. Dans le cas des grandes figures bibliques, dont on ne connaît rien ou presque de l'enfance, c'est souvent à des enfants qu'il revient d'élucider leur mystère pour le jeune lecteur (W. Vandersteen, Fr. Craenhals).

Contemporaine de ces mêmes années, la collection « Belles Histoires et Belles Vies » (Fleurus) présente sous forme de vignettes sous-titrées une série de vies qui, elles aussi, attachent plus d'importance à l'enfance des héros que ne le font les auteurs d'aujourd'hui. Mais les intentions d'éducation à la piété filiale et religieuse révèlent aussi un autre destinateur : la collection est en effet dirigée par un prêtre, l'abbé Pihan. Elle connaît

un tirage important, de nombreuses traductions et un succès étonnant qu'attestent les rééditions actuelles.

Cette fois, le tournant est pris : les prêtres ne se contentent plus de tolérer quelques essais de transposition de thèmes religieux en bande dessinée. Certains s'ancrent dans les préjugés ou les hésitations (J. Loew) ; d'autres encouragent la production. En France, depuis 1975, d'importantes collections sont dirigées par le Père Thivollier (Ed. Cheminements) et par le Père Berthier (Ed. Univers-Media). Des évêques de nombreux diocèses et de divers pays francophones sont sollicités pour les préfacer ; des exégètes compétents figurent comme conseillers et membres des comités de lecture ; des religieux et religieuses préparent les documents à fournir pour la présentation de la vie du fondateur ou de la fondatrice de leur institution. Désormais l'élaboration des représentations émane surtout d'un monde de clercs et de théologien(ne)s qui cherchent ensuite des dessinateurs répondant le mieux possible à la demande, compte tenu des réalités économiques. Dans les pays protestants, le mouvement est lancé par la Ligue pour la lecture de la Bible. La rapidité et la multiplicité des traductions des bandes dessinées catholiques et protestantes étendent le phénomène jusque dans les pays du Tiers Monde où les missionnaires servent de relais pour les traductions en langues et dialectes aborigènes. Par ces relais, la bande dessinée joue un rôle d'uniformisation des modèles religieux, surtout en ce qui concerne l'immense diffusion du Jésus « made in U. S. A. ».

II

les destinataires

Créer pour les enfants ou pour les adultes ne correspond pas au même processus. Mais autant cette différenciation est importante, comme nous l'avons vu, dans la littérature ludique, autant elle semble s'estomper dans la littérature didactique. Ce phénomène se vérifie non seulement dans le monde de la bande dessinée, mais aussi dans celui de la littérature en général : les adultes s'intéressent aux livres encyclopédiques des enfants et vice-versa. Dans le domaine ludique, la littérature spécifique pour enfants est le signe de la mise à part de cette catégorie d'âge. Dans un projet pédagogique, pénétré de préoccupations didactiques, le souci du destinateur est de hâter l'accession de l'enfant à une littérature plus adulte et, indirectement mais tout aussi sûrement, de séduire l'adulte en quête d'un divertissement afin que ce divertissement l'instruise également.

S'il n'est donc pas toujours facile de délimiter les catégories d'âge des destinataires, il n'est souvent pas plus aisé de déterminer le milieu culturel et social des lecteurs. Chez les enfants, le brassage culturel s'opère rapidement par la scolarisation et par la presse enfantine qui reproduit à grands tirages et en feuilletons des bandes dessinées religieuses parues en albums.

des buts et des moyens différents selon les milieux visés

C'est surtout dans leur manière de raconter que les bandes dessinées révèlent leurs destinataires. Ainsi, dans la presse et les albums catéchétiques orientés vers les milieux plus populaires, le récit développera surtout le côté narratif de l'histoire avec ses nombreux détails documentaires et leurs caractéristiques exotiques (chameaux, désert, palmiers, vêtements arabisés, lieux de culte et coutumes étranges). A cela s'ajoutent un certain sens du fantastique et du pathétique auquel se prête le choix des sujets (par exemple Samson) et l'art expressif du dessinateur qui saura exprimer la tragédie à travers les gestes et les visages.

Dans la bande dessinée de style « roman populaire », en format de poche et en noir et blanc (Ed. La Stampa, Milan), c'est surtout le style de la télévision, du roman-photo et de la presse du cœur qui influence la construction des récits et le découpage des images : gros plans, souvent dépouillés de texte et traits aussi expressifs que pathétiques. Le succès de ces romans, en forme de vies de saints, montre que ceux-ci touchent un large public non sécularisé, pour qui le religieux s'expérimente dans le pathos et dans des vécus d'exception (miracles, transes, visions, extases, scènes de martyr et apparitions).

A l'inverse, la bande dessinée catéchétique orientée vers des milieux de culture bourgeoise, plus sécularisée, sera très sobre en détails exotiques et historiques ; très réservée en ce qui concerne le déploiement des mises en scène et du ressort de l'action ; très critique, enfin, à l'égard de toute présentation du religieux qui serait expérimenté dans un vécu d'exception ou qui serait décrit sous forme de théophanie (l'ange dans l'Annonciation) ou d'épiphanie du mal (le diable dans les tentations de Jésus). Ici l'expérience religieuse se traduira davantage en terme de réflexion critique, de prise de conscience lucide et de décision.

Dans le domaine satirique, des magazines ou des albums reliés cartonnés, en couleurs et à grand tirage (par exemple, Claire Brétécher, *La vie passionnée de Thérèse d'Avila*), s'inscrivent dans une production qui, dans l'art contemporain, vit surtout de dissidences : conflits, solitude et

érotisme ; amertume vis-à-vis d'une Eglise vue comme répressive et cléricale et à l'égard d'une société ressentie comme cruellement anonyme et hypocrite. Ici, l'expression excelle dans la transgression du temps et de l'espace, celle des tabous sexuels et du sacré. Tout le langage tient dans l'extériorisation : mimiques agressives, caricature des silhouettes, codes de sons et réduction des paysages à quelques traits sommaires qui rendent les héros immédiatement contemporains des lecteurs adultes, dont la plupart sont issus de milieux d'étudiants et d'employés.

diversifier les modèles selon les circonstances

Créer pour des destinataires, ce n'est pas seulement considérer leur âge, leur milieu social et leur culture religieuse, c'est encore prendre en compte l'occasion et les circonstances dans lesquelles on rejoint le lecteur. Pour les bandes dessinées catéchétiques, nous considérerons quatre types de circonstances correspondant à quatre types de destinataires qui influencent la production du medium :

— la catéchèse paroissiale et / ou scolaire ;

— les fêtes religieuses, à l'occasion desquelles on offre parfois un cadeau religieux ;

— les retraites et les pèlerinages au cours desquels certains fréquentent les boutiques des abbayes et des centres mariaux ;

— les jubilés offrant l'occasion de remettre en honneur et de vulgariser la vie de fondateurs d'Ordres ou de congrégations, en vue d'éveiller des vocations.

Dans chacun des cas, l'Eglise cherche à assurer sa présence dans les mass-media et, par ceux-ci, dans la masse des individus plus ou moins anonymes. Dans le cas de la catéchèse paroissiale et / ou scolaire, la bande dessinée religieuse est non seulement un mass-medium, mais elle entre résolument dans l'action des group-media [2]. La présentation des albums s'accompagne d'ailleurs de modes d'emploi, incorporés ou séparés, qui permettent leur usage en groupe.

Cet usage et cette destination au service d'une démarche de groupe influencent la conception des albums, sans pour autant leur enlever leur caractère de mass-media. Mais les group-media favorisent une lecture

2. Le terme « group-media » désigne les moyens audio-visuels de communication destinés à soutenir la recherche dynamique d'un groupe où la participation de chacun des membres est possible.

critique, dans le cadre d'une information plus large, présentée sous forme de pages intercalaires ou de journal central à détacher.

Ainsi, la variété des destinataires et la multiplicité croissante d'albums sur les mêmes sujets didactiques obligent les destinateurs, sous peine de se répéter les uns les autres, à favoriser la diversification des modèles religieux.

III

le message et le medium

En trente ans, nous l'avons vu, le type de destinateur de bande dessinée à thème religieux a complètement changé. De l'initiative de quelques dessinateurs chrétiens à la prise en charge, en France en particulier, du medium par des spécialistes de la catéchèse, le message a changé. En outre, la production des albums en tant qu'outils catéchétiques est contrôlée par l'Eglise. Dès lors, on peut se demander s'il y aura encore beaucoup d'initiatives d'artistes qui écriront en séquences d'images simplement pour le plaisir.

les lois de l'efficacité

Dans notre ouvrage, *Bandes dessinées bibliques et catéchèse* (1979), nous avons décrit le souci qu'a la bande dessinée catéchétique d'être efficace. Dans certains cas, l'art de conter est soumis aux impératifs didactiques, à tel point qu'on finit par faire l'économie du récit et de l'imaginaire ; les albums se présentent comme des collections de fragments dessinés inscrits dans une trame d'explications qui permet de minimiser la part de l'imaginaire et de majorer celle de la théologie.

Dans d'autres cas, le récit traduit véritablement, dans la grammaire du cinéma, les ressorts de l'action et l'esprit d'aventure. Il y a place pour l'imaginaire et la didactique. Dans la plupart des cas, la catéchèse fonctionne par association de détails et mixage des sources. Ainsi par exemple, on trouvera la parabole de la brebis perdue (Luc) dramatisée par la présence du loup issu de la métaphore du Bon Pasteur (Jean). Le mixage donne l'impression d'obtenir un récit plus complet, plus riche. En réalité, il produit une autre catéchèse. Il en va de même pour les vies de Jésus, de Paul, de Moïse, de David. Certains albums s'attachent à présenter, par l'image, la visée liturgique et catéchétique du récit en partant de représentations actuelles : célébrations de la Pâque juive ou de la Cène.

Ce sont les scénarios en « flash back » : ils visent à faire comprendre le chemin du discernement de la foi vécu par le peuple ou par un apôtre. Ce procédé permet de sauvegarder les représentations que justifie un style épique ou théophanique.

Mais bien souvent la bande dessinée, non spécialement populaire, évite la représentation de la théophanie ou de l'épiphanie du mal et ramène du coup le message à l'expression d'une expérience psychologique de type réflexif et rationnel. On épargne ainsi au dessinateur et au lecteur ce qui fait problème dans le texte biblique et on atténue les difficultés des récits. La catéchèse se débat avec des interlocuteurs critiques ; la bande dessinée religieuse, elle aussi, est à la recherche d'un langage critique. Elle court le risque de produire une catéchèse aseptisée où les problèmes sont contournés, si elle ne conduit pas à une confrontation véritable avec le texte.

le cas des albums hagiographiques

Par le choix des sujets et par le raccourci des séquences, la bande dessinée hagiographique est un témoin privilégié et coloré de l'évolution de la conception de l'enfance, de la sainteté, de la mission, du Tiers Monde, de l'Eglise et de la famille... Vu le type de destinateurs et de destinataires, le choix des sujets met surtout en scène des héros dont la vie se caractérise par leur rapport à la prière (moines et religieux), à la misère et à l'évangélisation du Tiers Monde (fondateurs d'œuvres) ou à la violence extrême (P. Kolbe, M. L. King, martyrs d'Amérique latine).

Ainsi nous ne trouvons pas de héros chrétiens dont la vie se caractériserait par leurs rapports à la technique et à l'athéisme, ce qui est l'univers quotidien de tous les jeunes. En outre, la bande dessinée catéchétique pour la jeunesse, conçue par des adultes, est surtout peuplée d'adultes, « hommes faits », et non de jeunes qui se cherchent, se posent des questions, se débattent avec leur désir d'échapper à la réalité et avec leur impuissance à la transformer. C'est pourtant dans cet univers-là que la foi des jeunes se joue et est appelée à dialoguer avec le sentiment de l'absurde et du non-sens originel qui sous-tend leur fascination pour la bande dessinée fantastique.

Quand on considère le type de sujets abordés (et refusés), il faut également étudier le mode de résolution des problèmes soulevés par ces sujets. Dans beaucoup de cas, le héros a fondé une institution ou y est entré. Le destinateur, qui appartient à cette institution, laisse entendre indirectement qu'il faut des jeunes pour que l'œuvre continue à vivre. Le lecteur

trouvera d'ailleurs souvent dans l'album « les bonnes adresses » et parfois l'appui du témoignage de jeunes vocations.

Conscient du caractère limité du mode de résolution des problèmes, le P. Berthier a accompagné chaque album d'un livret d'utilisation, dès les origines de la collection « Les grandes heures des chrétiens ». A titre d'exemple, la bande dessinée intitulée *Les martyrs d'Amérique latine* propose quatre pistes de réflexion en vue de nourrir la prière et de stimuler l'action. Il s'agit de :

1) comprendre des situations d'injustice dans le cadre de l'histoire et de la géographie du continent afin d'éviter les jugements simplistes ;

2) découvrir la situation de l'Eglise en Amérique latine ;

3) rechercher les conditions et les moyens d'une action évangélique et d'une non-violence authentique ;

4) se laisser interpeller par le témoignage de ceux qui ont eu le courage de leur foi et par le lien profond qui unit la foi et la justice.

Cette approche en équipe peut déboucher sur une action et s'ouvrir sur une célébration d'action de grâce pour ces témoignages et de prière pour que demeurent l'espérance et la soif de la justice.

de la catéchèse exigeante à la littérature facile

Au regard de ce souci pédagogique, la bande dessinée catéchétique de type group-media se présente donc fort différemment de la bande dessinée à thème religieux appartenant intégralement au réseau de diffusion des mass-media. Il est normal que le contenu soit beaucoup moins important dans la seconde, où le besoin d'identification sociale et religieuse est le vecteur principal de la diffusion et de la communication. Dans la bande dessinée de type group-media, au contraire, c'est la qualité du contenu qui va attirer les pédagogues et les éducateurs qui en sont les principaux acheteurs et utilisateurs.

L'usage que fait la religion de ce moyen de communication est donc très différent de l'usage que le moyen de communication fait de la religion. Dans le premier cas, la bande dessinée se range honorablement parmi les livres « classiques » dont la présentation et le contenu s'inscrivent dans le cadre d'une pédagogie rénovée. Dans le second cas, la bande dessinée religieuse de mass-media rejoint la littérature apparentée à la presse du cœur et au roman photo. Les critères de qualité et d'esthétique y sont nécessairement différents. L'attirance de toute une catégorie sociale pour

ces ouvrages jugés « mauvais » peut correspondre à un manque d'initiation à une littérature « meilleure » auquel les éditeurs de bandes dessinées catéchétiques veulent remédier. Mais elle peut aussi correspondre à une recherche de facilité entretenue par d'autres réseaux d'édition utilisant cette catégorie sociale à leur profit.

Dans ce domaine, comme dans l'ensemble de la production en bandes dessinées, le statut social et la fonction de cette littérature sont loin d'être uniformes. La diversité des productions révèle que la création d'une bande dessinée religieuse tient plus ou moins compte, suivant les cas, de la « clientèle »-lecteurs ou des « croyants » (ou « mal croyants ») - lecteurs. C'est surtout dans ce dernier cas que l'on voit se former un véritable travail d'équipe comprenant éditeur, auteur, illustrateur et documentaliste, mais le comité de lecture ne se compose pas encore de jeunes lecteurs.

Le problème de la diffusion est lié aux ressorts de la création. La bande dessinée catéchétique n'atteint les jeunes que par l'intermédiaire des adultes (parents, enseignants, catéchistes, bibliothécaires) qui sont rarement informés de ce type de production spécialisée. Dans les librairies générales, la littérature pour jeunes est elle-même déjà souvent rangée dans des rayons peu apparents, hormis dans les librairies spécialisées en bandes dessinées qui vous accueillent dans une ambiance de salle permanente d'exposition. Mais là, précisément, la bande dessinée catéchétique ne figure jamais. Pourquoi ? C'est le secret des démarcheurs, car c'est principalement par courtage de paroisses en écoles, de monastères en centres de pèlerinage que la bande dessinée catéchétique trouve son assise commerciale. Ces lieux « traditionnels » de la religion ne sont évidemment pas sans influence sur le contenu du medium et sur son utilisation par la religion.

andré knockaert
chantal van der plancke

des effets religieux de l'audio-visuel

Pour évaluer les changements que l'avènement de l'audio-visuel opère dans le champ religieux, il faut d'abord signaler les caractéristiques de la culture engendrée par l'exploitation des ressources de l'électronique : la prédominance de l'image et du son réveille les forces de l'imaginaire et de l'affectivité que divers courants rationalistes avaient brimées ; de nouveaux modes de compréhension et de communication ont désormais droit de cité. Pour une institution aussi profondément ancrée dans la culture des siècles passés que l'Eglise, une période de déstructuration est inévitable qui se traduit par la crise des valeurs morales et du langage théologique, par l'inadéquation des réponses traditionnelles aux aspirations religieuses dont les médias sont les témoins et les vecteurs. Mais l'influence de la nouvelle culture audio-visuelle est également reconnaissable sur d'autres points qu'on peut estimer positifs, comme la requête d'authenticité dans l'exercice de l'autorité, l'usage des richesses de la sensibilité dans l'expression de la foi, l'éclatement des frontières pour une communication à l'échelle planétaire et l'invention de nouvelles formes de mission.

Marshall McLuhan est mort le 31 décembre 1980. « Prophète de l'audio-visuel », a-t-on dit de lui. A peine aura-t-il vu de loin cette civilisation qu'il dénonçait plus encore qu'il ne l'annonçait. Sans doute, discutera-t-on encore ses affirmations ambiguës et fracassantes. De lui, je retiens avant tout la thèse sous-jacente à toute son œuvre : l'élément le plus déterminant pour changer la vie de l'homme et des sociétés, ce n'est ni la philosophie, ni la religion, ni l'économie, mais l'avènement d'une technologie nouvelle, quand celle-ci s'applique à la communication.

Parlant de la foi, il me disait : « Je ne suis ni optimiste ni pessimiste ; je suis apocalyptique ». Traduisons : j'annonce de grands changements. Et, parce que les technologies issues de l'invention électrique sont d'une importance sans précédent dans l'histoire des rapports humains, je commenterai en disant que les plus grands changements sont en passe d'advenir dans les Eglises et la vie des chrétiens. Mais quels changements ? Il serait ridicule ici de prétendre décrire un futur qui reste toujours suspendu à des entêtements humains ou à de possibles accidents. Avec les

technologies nouvelles, n'avons-nous pas déjà fait le drame d'Hiroshima ? Je voudrais seulement réfléchir ici sur deux points :

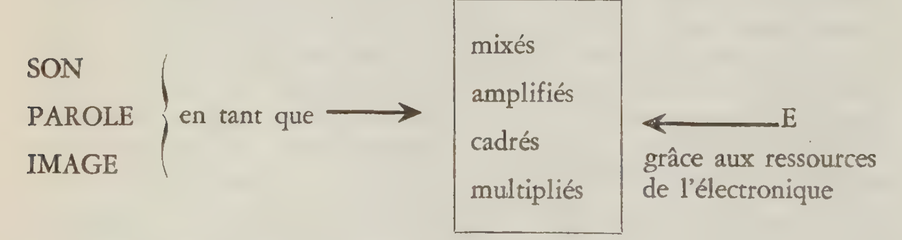
1 — Qu'appelle-t-on audio-visuel et culture audio-visuelle ?
2 — Quelles sont les conséquences visibles de cette culture qui fait tache d'huile sur notre planète ? Peut-on apercevoir les bourgeons d'un nouvel âge des Eglises et de la vie chrétienne ?

Ma réflexion n'a aucunement la prétention de s'imposer au lecteur. Elle procède d'une vision personnelle qui connecte des faits et des causes, puis les ordonne de telle manière qu'on puisse éventuellement discerner la naissance d'ensembles nouveaux. Car ce qui se passe aujourd'hui, me semble-t-il, n'est pas tant une maladie qu'une déstabilisation générale préludant à un nouvel ordre.

I

aspects d'une culture audio-visuelle

Mais d'abord, il importe de s'entendre sur les mots. L'audio-visuel, c'est quoi ? Selon les auteurs et les contextes, ce mot revêt des significations différentes. Souvent, il est employé pour caractériser tout langage utilisant l'image et le son, du tam-tam à l'expression corporelle, en passant par les jeux d'ombres chinoises et les théâtres de marionnettes. Dans l'optique qui nous intéresse, je ne puis définir l'audio-visuel sans intégrer ce qui le spécifie aujourd'hui matériellement : l'électronique. L'audio-visuel, c'est donc :



les deux pôles de la nouvelle culture

La nouveauté, c'est « E » (électronique). Ce qui détermine le nouveau langage, ce n'est pas l'image ou le son — ce qu'on avait déjà dans les grottes de Lascaux —, c'est l'image et le son modifiés par « E ». Et c'est à partir de cet élément spécifique que s'élabore la nouvelle culture, le

nouveau mode de communiquer. Qui ne passe pas par l'électronique ne comprendra jamais rien à la nouvelle culture. C'est pourquoi tout apprentissage du langage audio-visuel devra nécessairement comporter une base technique. Cela posé, il est bien évident que les modes primitifs de la communication audio-visuelle, bien loin d'être exclus, vont réapparaître en surface, telles les chansons, la danse libre, les marionnettes, etc. Il est normal aussi qu'en des pays pauvres, où l'électricité fait souvent défaut, on revalorise d'abord ces modes primitifs. Mais, pour notre propos qui vise à cerner une évolution, l'élément non seulement nouveau, mais *moteur* du langage audio-visuel, c'est le facteur technologique, particulièrement électronique.

Quelle culture particulière est créée par ce mariage entre le son et l'image sous la présidence de l'électronique ? Ici, force est bien de reconnaître qu'il y a en fait deux pôles : un pôle plus artistique, plus ludique, impliquant profondément l'affectivité et l'imaginaire, et ce sera la diapo, le poster, la musique, et surtout le cinéma et la télévision ; un pôle plus rigoureux, rationnel, linéaire : l'informatique. J'ai parlé de pôles, donc de points opposés : entre les deux, toute une gamme de langages intermédiaires tient plus ou moins des deux. L'arrivée en force de la télématique, des jeux électroniques comme de la vidéo-cassette, oblige à sortir définitivement d'une conception de l'audio-visuel trop réduite au « montage audio-visuel ». Nous aurons de plus en plus affaire à un audio-visuel qui nous « transperce » par rayonnement, au lieu de celui que l'on regarde comme une image.

Le pôle informatique, en un sens, ne fait qu'accentuer l'esprit séquentiel, déductif, propre au langage de Gutenberg : aussi peut-on prédire sans grand risque qu'il s'introduira facilement dans nos écoles occidentales. A quelques nuances près, il correspond parfaitement à la mentalité des professeurs et des administrateurs.

un autre mode de compréhension

Il en va tout autrement de l'autre pôle. L'audio-visuel de la *pop music*, de la télévision et des spectacles audio-visuels est une révolution dans notre culture occidentale traditionnelle, marquée par le rationalisme. Dès lors, ne nous étonnons pas qu'on s'en méfie comme des sorcières du Moyen Age et qu'on le réduise spontanément à n'être qu'un simple moyen au service des pédagogies classiques. C'est que, de par leur nature, l'image et le son, amplifiés et qualifiés par l'électronique, font rejaillir en surface les fonds endormis de l'affectivité et de l'imaginaire, réalités fort

suspectes à l'homme occidental cultivé. En France, le plus grand succès récent dans les magazines est celui de *Géo*. Or son directeur déclare avoir misé avant tout sur la qualité plastique du papier et de la présentation graphique, sur le caractère évocateur et paradisiaque des photos et des couleurs. Qu'on comprenne bien ! *Géo* n'est pas d'abord un livre qu'on lit, c'est un objet dont on jouit. Par cet objet, on embellit sa vie et on vise à accomplir ses désirs.

Il n'est pas question ici de détruire la valeur du raisonnement et des idées claires, mais il importe d'affirmer que, par l'irruption de l'audio-visuel et des nouvelles technologies, les exigences du corps et des désirs se montrent à l'avant-scène. La jeune génération, modifiée par le jeu des rayons lumineux de la télévision, n'acceptera plus désormais de comprendre sans ressentir. L'enseignant ne se fera plus entendre s'il ne bouge pas comme les séquences des informations télévisées ou s'il exclut de son discours cette imagination que nos ancêtres appelaient la « folle du logis ». Or, ce langage qui agit essentiellement par vibration entre un fond et une figure, qui procède par touches successives et apparemment illogiques, bouleverse profondément nos modes occidentaux de compréhension [1]. Par son orientation propre, il requiert non seulement le plaisir et la participation, mais aussi les raisonnements par analogie. L'homme audio-visuel n'est pas à l'aise dans les analyses purement rationnelles : il aime les approches globales, intuitives et pragmatiques que suscitent en lui la télévision et le cinéma.

Décadence de la pensée qui tombe en pleine nébuleuse ? A certains égards, oui, mais personne ne dit que Gutenberg est mort. Que fait-on du pôle informatique de l'audio-visuel ? Il ne s'agit pas de la mort de Gutenberg, mais de ceci qui est bouleversant : un langage refoulé depuis des siècles demande droit de cité dans la société, dans les écoles et aussi dans les Eglises. Même si ce langage prend parfois des allures intempestives et exagérées, même si on le refuse, en fait il est là. La télévision est dans nos salons comme les casseroles sont à la cuisine. Dès lors, la question n'est pas de se lamenter, mais de travailler à la naissance de la nouvelle culture. Que va-t-il se passer ? Le futur est déjà là, regardons.

1. P. BABIN, M.-F. KOULOUMDJAN, **Les nouveaux modes de comprendre** (à paraître). Nous définissons dans ce livre les sept caractères principaux que nous attribuons à l'audio-visuel et les conséquences qui en découlent sur la psychologie humaine et nos institutions de formation.

II

effets sur la religion

Le résultat le plus évident de l'impact de l'audio-visuel est une déstabilisation du système. Notre manière de vivre, mais aussi nos structures sociales et politiques sont fondamentalement ébranlées. Gandhi disait : « *Je pardonne tout aux Anglais, excepté d'avoir apporté la technologie en Inde* ». La technologie a détruit l'Inde traditionnelle. On ne connait pas encore bien les effets de la télévision, explique le sociologue Cazeneuve, on sait seulement ceci : elle a tout mis sens dessus dessous, à la manière d'un tremblement de terre.

déstructuration

Tel est le premier effet de l'audio-visuel sur la vie des chrétiens et des Eglises. Ils sont secoués de fond en comble. Les bases solides de la vieille morale s'effritent. Qu'est-ce qui peut encore tenir quand, dès son jeune âge, le petit enfant voit tout, entend tout ? Si, dans les pays totalitaires, la conscience est en danger de mort par excès de violence socio-politique, ailleurs elle est aussi en danger de mort à force d'être ballottée à tout vent par une violence technologique qui n'a d'autre frein que l'argent. La différence entre hier et aujourd'hui, c'est qu'il n'y a plus de village, plus de clôture, plus de coin protégé. J'allume la télévision, et, dans le salon, dans la cuisine, au cœur-même de la cellule protégée, je consomme des modèles, des tentations, des idées strictement interdites dans la famille d'hier. La différence, c'est qu'hier, dès la naissance, on nous habillait de dogmes chrétiens, d'habitudes de vie et de formules, sur-moi redoutable que Freud s'appliquait à dynamiter. Mais aujourd'hui, l'enfant naît nu et cherchera toute sa vie, dans le fatras des informations et des modèles, quelque formule qui convienne à sa nudité. Redonnons de l'autorité, dira-t-on. Mais ces murs crouleront à l'âge adolescent ! A moins que la société toute entière ne redevienne autoritaire, « fasciste », ce qui n'est pas impossible si la peur soudain devient intolérable.

Les chrétiens souffrent aujourd'hui d'une déstructuration généralisée. S'il est bon pour un temps de maintenir, tant qu'on le peut, des lois et des modèles qui s'érigent comme roc, la véritable solution est ailleurs. Seul celui qui saura advenir comme sujet aura acquis des racines inébranlables. Seul celui qui aura pris, non seulement la connaissance, mais le goût de la qualité, saura tenir dans le tohu-bohu qui grandit. Eveiller le goût, développer l'intériorité, telle devrait être la tâche primordiale

des éducateurs religieux d'aujourd'hui. Ce programme est lourd de conséquences sur les systèmes d'éducation familiale, scolaire, catéchistique. A la priorité d'apprendre à lire les mots et les signes, il faut substituer la priorité d'éveiller l'œil.

retours du sentiment religieux

Le diagnostic de quelques théologiens de la sécularisation annonçant la fin d'un sens religieux « primitif » s'est révélé faux. A voir ce qui se passe à Taizé, par exemple, à fréquenter la jeune génération, on s'accorde bien plutôt avec cette phrase de Malraux : « *Le XXI*e *siècle sera religieux ou ne sera pas* ».

Religieux, je ne dis pas chrétien. Et par religieux, entendons le sens du mystère de la vie, la reconnaissance, au-delà des choses, de valeurs transcendantes, la recherche d'un sens total et ultime à la vie, le refus de l'hypocrisie et de l'injustice, enfin le respect de l'autre et le besoin d'un maître de vie. Je l'ai maintes fois remarqué : le drame des jeunes vient de ce que leurs aspirations ne semblent pas trouver forme dans les expressions traditionnelles de nos Eglises. Alors ils vont à l'Est, ou en quelque lieu privilégié qui leur paraît correspondre à leur état d'âme. Leur religion spontanée est celle des grands festivals, tel Woodstock, ou de quelques lieux intimes de prière. Dans un grand séminaire français, les séminaristes ont construit un lieu de prière sans fenêtre, complètement fermé et chaud. La musique, avec son rythme, son immatérialité, son appel aux ressources intimes du sujet, sa capacité à réunir une foule dans une même vibration, tient une place capitale dans ce retour du religieux, bien plus encore que l'image.

Certes le sens religieux est ambigu, mais l'Evangile de Jésus a-t-il une fois pris corps en dehors d'un sentiment religieux ambigu ? Le temps qui s'ouvre, avec la suractivation de l'imaginaire et des instincts primordiaux me semble une ouverture positive pour l'Evangile. La période sera peut-être difficile pour nos Eglises, mais plus favorable sans doute au message initial de Jésus que ne le furent les courants positiviste, scientiste ou idéologique. Alors que les systèmes ferment, l'audio-visuel ouvre. En sa forme artistique ou ludique, il crée une distance avec le monde des réalités ou des idéologies. Il appelle à « autre chose ». On peut penser que la problématique religieuse qui se fait jour rejoint sur bien des points celle du temps de Jésus : messianisme, sentiment religieux fort, éloignement du peuple ou de la jeune génération des constructions abstraites ou sophistiquées de la foi.

une autorité fondée sur le partage

En dix ans, la demande des jeunes s'est profondément modifiée, et là encore, comment ne pas voir l'influence du besoin de participation que détermine l'audio-visuel ? De jeunes Latino-Américains me disaient en fin 1980 : « *Si tu n'es qu'un homme d'idées et même de vision, cela ne nous suffit plus. Nous voulons que tu partages avec nous ta vie, ton expérience, tes réactions intérieures. Cela seul nous touchera au cœur et nous donnera l'étincelle pour entreprendre...* ». Il y a sous ces quelques mots une requête essentielle de véritable autorité.

Le monde des médias donne mille idées et recettes. Chacun y est assailli des pires, mais aussi des meilleurs messages. Pour éveiller le discernement, pour susciter et garantir un engagement créateur, les professeurs, les psychologues, les gestionnaires, les meilleurs parleurs à la radio et à la télévision sont radicalement insuffisants. Ils ne font que nourrir ou encadrer. Or, ce dont la jeunesse a besoin, c'est de cette autorité qui n'agit pas par ce qu'on dit ou fait, mais par ce que l'on *est*. « *Si on va dans des monastères,* me disait un jeune militant syndical, *c'est qu'on cherche non des profs, mais des types qui existent en eux-mêmes et qui ont pris des options radicales.* »

Vouloir former aujourd'hui, c'est accepter la vulnérabilité d'une marche ensemble et la fragilité d'une parole d'homme dite humblement. Un professeur, un catéchiste, un pasteur ne peut plus être seulement un bon enseignant : il doit sans cesse « mettre dans le coup ». Il en est d'ailleurs de même des politiciens, tout comme des responsables d'Eglises : ils perdent leur autorité le jour où ils ne sont plus capables de « nous prendre avec eux » pour fonder notre vie dans un sens qui soit digne de notre être. L'audio-visuel électronique détermine un besoin de permanente connexion, et, par un autre biais, un besoin de fondement radical.

Comme au temps de l'Evangile, nous entrons dans une nouvelle pédagogie des rapports « maître-disciple ». Le disciple est celui qui marche avec. Etrange retour qui n'est pas sans poser des questions à une dogmatique freudienne de la mort du père.

la composante imaginaire et affective

La religion populaire qui éclatait un peu partout au Moyen Age était entrée peu à peu dans l'ombre, sous la suspicion des clercs et des chrétiens dûment catéchisés. Or, voici qu'elle reprend estime et droit de cité. Malgré l'annonce de leur éclipse, pèlerinages et grands rassemblements religieux

reprennent mieux que jamais et avec un nombre considérable de jeunes. On a supprimé les saluts du Saint Sacrement, l'encens, le latin, les soutanes dans les églises catholiques et voilà qu'à Taizé, deux mille jeunes, cierge à la main, chantent en latin et à quatre voix « *Ubi caritas et amor* » près des frères habillés en grandes robes blanches. Vers les années 1950, on construisit une série d'églises modernes, nues et bétonnées, aux vitraux algébriques et aux couleurs froides, temples cérébraux sans image ni cœur : et voici que naissent maintenant des lieux de prière aux couleurs chaudes où pullulent icônes, cierges et lampes rouges.

Les maîtres d'hier s'étonnent de ce qu'ils appellent un retour en arrière. Mais si ce retour en arrière, bien loin d'être négatif, réassumait la pleine dimension de l'homme, et donc du Christ ? Quelle mutilation, quelle erreur d'avoir imaginé qu'on pourrait annoncer un Evangile et édifier un christianisme en dehors des grandes pulsions et des grandes images qui font l'inconscient de l'homme ! Il est symptomatique d'apprendre que pour son film sur Jésus, Zefirelli s'est inspiré des images « archétypales » d'une voyante italienne.

Certes, le fond théologique et critique qui nous habite a peur devant le mouvement charismatique, les sectes ou les leaders chrétiens à succès populaire. Et nous n'avons pas tort d'être vigilants, à condition toutefois que cette vigilance soit l'effet de la foi, non d'une panique psychologique ou de la crainte des intellectuels de voir leur pouvoir diminuer. Qu'on le veuille ou non, la génération de la télévision et du cinéma, de la publicité et de la *pop music* ne pourra pas vivre sa foi en mettant entre parenthèses son affectivité et son imagination. Le catéchisme de l'ère de Gutenberg devra composer avec l'image, la musique, la poésie, les couleurs et les danses, propres à la plus ancienne tradition chrétienne.

la dimension internationale

Comme dernière conséquence majeure de l'audio-visuel, il faut noter la possibilité offerte aux Eglises du Christ de devenir beaucoup plus universelles. J'en parle en terme de chance ou d'éventualité, car il s'agit d'une réalité qui soulève, hélas ! bien peu d'enthousiasme de la part de la masse des chrétiens.

Sous la poussée implacable des médias électroniques, nos frontières sont mises en demeure de craquer. Que devient en effet une frontière nationale à l'ère des satellites et de l'industrialisation ? Que vont devenir les barrières raciales et culturelles, alors que la courbe des voyages en avion

augmente d'année en année et qu'en tournant mon bouton de télévision, je vois l'étranger le plus lointain dans mon salon ?

Pour les Eglises, cette évolution signifie deux choses : tout d'abord, la nécessité de faire éclater notre « localisme », notre marque originelle romaine, anglo-saxonne ou méditerranéenne. L'histoire nous y pousse. Serons-nous capables, tout en gardant nos racines, de renoncer à l'uniformité de l'ère gutenbergienne ? Va-t-on comprendre qu'aujourd'hui l'unité pourrait se garder beaucoup mieux par les échanges, les médias de communication et les organismes internationaux que par l'uniformité des mots et des règles ? En second lieu, au moment où les communications vont à la vitesse de la lumière, il nous faut envisager autrement les formes de la mission. Hier, était missionnaire celui qui partait au loin. Aujourd'hui, est missionnaire celui qui peut être partout grâce à sa présence dans les médias de masse, dans les organisations internationales et dans les mouvements de solidarité mondiale. La mission consistera certes toujours à planter ou à soutenir une nouvelle Eglise, mais aussi, sans quitter son sol, à être le sel partout. Car c'est bien l'un des pouvoirs de l'électronique que de permettre d'agir à distance et en une multitude de lieux, simultanément, à partir d'un seul point.

stéréophonie

Si j'ai peu parlé du « pôle 2 » de l'audio-visuel, l'informatique, c'est qu'il est moins révolutionnaire quant aux modes de pensée. Cependant, comment ne pas évoquer, en terminant, Gutenberg et l'informatique ?

Face aux perspectives ouvertes par l'audio-visuel, beaucoup s'effraient. Loin d'en voir le côté positif, ils dénoncent l'arrivée de barbares manipulateurs qui relèguent à l'arrière-plan les chrétiens lucides et judicieux. C'est oublier que Gutenberg est toujours vivant, appuyé — sous certains aspects — par l'informatique. En fait, l'audio-visuel, même s'il a eu parfois une allure tapageuse, n'est que la rééquilibration d'une pensée qui avait perdu de son humanité, parce qu'elle était devenue trop uniquement linéaire et déductive. A cette rééquilibration, la vie des chrétiens a tout à gagner.

Je crois que l'avenir n'est ni à l'audio-visuel, ni à Gutenberg. Il est à la combinaison des deux ; il est, non à la domination de l'un sur l'autre, mais à l'impact de l'un sur l'autre. Il est à un fonctionnement en stéréo.

pierre babin

II

évaluations

Comme on l'a constaté, les prélèvements à fin d'analyse comportaient déjà une part de jugement subjectif. Quant aux quatre essais d'évaluation qui forment ce second volet, ils prennent encore appui sur des observations, des sondages ou des expériences. Il n'y a donc pas lieu de durcir une séparation qui matérialise surtout des différences d'ampleur et de style entre les articles.

Les deux premiers retracent des parcours précis de circuits médiatiques : comment les processus d'identification confessionnelle sont modifiés par la nouvelle médiation radio-télévisée du message chrétien ; comment, dans la presse, la multiplication des publications bibliques tend à faire échapper la Parole de Dieu à ses médiateurs traditionnels.

Ensuite sont abordés des points plus spécifiquement théologiques. Quand la célébration de l'eucharistie est diffusée comme un spectacle, son sens est faussé puisque la demande de communion qu'elle éveille est en même temps frustrée. Avec ce problème souvent débattu, on voit une remise en cause radicale portée au lieu le plus « sacré » de la tradition chrétienne. Enfin, la question théorique sous-jacente à toutes les autres est celle de l'articulation de la parole et de l'image dans l'économie historique de la foi : si l'homme est de plus en plus informé et formé par l'empire audio-visuel, les fondements anthropologiques de la pratique chrétienne sont aussi à repenser. C'est l'une des tâches théologiques de demain.

vers les chrétiens électroniques

Le développement des médias et le rôle important des émissions religieuses à la télévision transforment-ils la nature du rapport à la religion ? Cette nouvelle médiation qu'utilisent les Eglises pour manifester leur présence et faire valoir leur message engendre-t-elle des liens originaux avec elles ? Une première réponse globale développe la perspective suivante : en radicalisant le mouvement inauguré par l'apparition du livre au moment de la Réforme, l'assaut actuel des mass-media tend à affaiblir les médiations communautaire et cléricale et à favoriser la privatisation de la vie religieuse. En même temps s'affirme une demande de visibilité sociale des institutions ecclésiastiques, y compris de la part de ceux qui ne « pratiquent » pas. Pour évaluer la situation particulière de la France dans ce processus général, quelques résultats de l'enquête I. F. O. P. sur le protestantisme sont ensuite interprétés : ce qui permet d'analyser plus finement les modes d'identification à une confession chrétienne minoritaire et de disposer d'une mesure chiffrée du phénomène des « chrétiens électroniques ».

Lorsqu'on voit le formidable développement de la mass-médiatisation de la religion aux Etats-Unis, on est en droit de se demander si la scène des médias n'est pas utilisée, comme espace d'identification religieuse, par des personnes qui ont rompu tout lien avec les institutions ecclésiastiques [1]. On aurait alors affaire à un nouveau type de « chrétiens sans Eglise » : non pas ceux qui protestent contre la mondanisation des Eglises et refusent leur médiation au nom d'un christianisme plus pur, mais ceux qui, pour satisfaire leurs aspirations religieuses, n'éprouvent plus le besoin de passer par la médiation institutionnelle et communautaire offerte par le corps ecclésial. Tout en étant différents des mystiques et des piétistes dont parle L. Kolakowski, ces chrétiens de « l'Eglise électronique » s'en rapprochent

1. *Mass-médiatisation* de la religion désigne ici le processus par lequel la religion se transforme en un « produit » assimilable par les médias, en un objet d'un bon rendement mass-médiatique. Aux Etats-Unis, on parle de l'*electronic church* pour désigner ce développement d'une vie religieuse essentiellement médiatisée par la radio et la télévision. Cf. Claude-Jean BERTRAND, « Des croisés sur l'étrange lucarne : l'Eglise électronique », **Esprit** 4, avril 1981, pp. 62-73.

par la tendance qu'ils manifestent « *à une intériorisation totale de la religion, à une inclusion de toutes les valeurs de la vie religieuse dans la conscience individuelle, dans la personnalité vécue du fidèle* »[2]. Ils s'en rapprocheraient, s'il est vrai qu'une vie religieuse médiatisée principalement par les mass-media aboutit à une désocialisation et à une privatisation du sentiment religieux. Pour des raisons différentes de celles qui motivaient les mystiques et les piétistes, mais comme eux, les chrétiens électroniques court-circuiteraient les organisations ecclésiastiques et développeraient leur vie de foi en dehors d'elles. C'est dans cette perspective que nous voudrions conduire cette analyse.

les trois grandes médiations

La mass-médiatisation engendre-t-elle un nouveau mode de rapport à la religion ? Pour le savoir, il convient d'abord de distinguer les différents types de médiations qui interviennent dans la vie religieuse au niveau *pratique* (nous ne nous situons pas ici au niveau des idéologies et des représentations religieuses). De façon idéal-typique, c'est-à-dire selon des modèles qui n'existent pas à l'état pur dans la réalité, on distingue trois types de médiation qui, pris isolément, définissent chacun un mode déterminé de relation à la religion.

Soit cette relation est médiatisée par une *communauté* dans laquelle on est plus ou moins intégré — que cette communauté soit paroissiale ou qu'elle soit un groupe, formel ou informel, d'action, de réflexion ou de spiritualité —, nous avons alors affaire à la *médiation communautaire.* Soit le rapport à la religion est seulement médiatisé par les *clercs* considérés comme des agents patentés des Eglises auxquels on s'adresse pour bénéficier des services offerts par l'institution. L'Eglise est alors perçue comme une institution prestataire de services qui doit répondre aux demandes d'une clientèle qui se tourne vers elle pour des prestations rituelles (baptêmes, confirmations, mariages, enterrements) ou d'un autre type (enseignement religieux des enfants, conseils personnels...). C'est la *médiation cléricale* qui définit le mieux ce rapport à la religion, car l'on se tourne alors vers les clercs comme vers des agents qui, légitimement, peuvent fournir les services religieux auxquels on veut recourir.

2. Leszek KOLAKOWSKI, **Chrétiens sans Eglise. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle,** traduit du polonais par Anna Posner, Paris, Ed. Gallimard, 1969, p. 27.

Si nous distinguons, aux fins d'analyse, médiation communautaire et médiation cléricale, il est bien évident que, dans la réalité, il y a souvent des liens étroits entre ces deux types de médiation, la première étant fréquemment accompagnée, en particulier, de la seconde (mais il y a aussi des groupes où, sans médiation cléricale, se socialise de la religion). Le troisième type de médiation est, enfin, celui qui correspond au cas où le rapport à la religion est seulement médiatisé par les *médias* à travers les émissions religieuses qu'ils offrent. C'est le rapport à la religion qui est, si on excepte le type mystique, le moins socialisé : il ne passe pas par un groupe, ni par des relations avec les agents cléricaux, mais par des moyens techniques, la radio ou la télévision, qui offrent la possibilité de se rapporter à la religion en solitaire, sans que cela implique un minimum de relations sociales. C'est ce que nous appelons la *médiation mass-médiatique.*

Telles sont, à un niveau pratique, les trois grandes médiations qui peuvent intervenir dans le rapport à la religion. Bien évidemment, il est rare que, dans la réalité, une seule de ces médiations intervienne. Si, par exemple, nous considérons le cas du *pratiquant* — c'est-à-dire de celui qui assiste régulièrement aux services cultuels et/ou qui participe à telle ou telle activité dans le cadre d'une paroisse ou d'un mouvement —, tant la médiation communautaire que la médiation cléricale interviennent dans son rapport à la religion. Si, en outre, ce pratiquant écoute des émissions religieuses à la radio ou à la télévision, il faut aussi prendre en compte la médiation mass-médiatique pour définir la totalité de sa relation à la religion. Pour notre propos, le cas de figure du pratiquant ne nous intéresse cependant pas particulièrement. Dans un tel cas, la médiation mass-médiatique ne fait en effet que s'inscrire dans le prolongement des autres rapports à la religion, comme un complément. Par contre, celui qui ne transite que par des médiations cléricales et mass-médiatiques est beaucoup plus intéressant à considérer pour notre réflexion.

I

les effets de la nouvelle médiation

Le cas le plus répandu est celui des personnes qui manifestent leur vie religieuse principalement par deux choses : la demande de prestations rituelles et l'écoute d'émissions religieuses. Leur rapport à la religion n'est plus médiatisé par une communauté, il s'est individualisé mais pas totalement privatisé, car ce rapport se manifeste publiquement à l'occasion

des prestations rituelles qu'on demande à l'Eglise de manière très épisodique : elles interviennent, pour soi et ses proches, aux grandes saisons de la vie, d'où le terme de *pratiquants saisonniers* employé par le doyen G. Le Bras pour désigner ces pratiquants qui ne recourent à l'Eglise qu'aux moments de la naissance, du mariage et de la mort. La médiation mass-médiatique prend ici une grande importance : si on a affaire à des pratiquants saisonniers qui écoutent assez régulièrement des émissions religieuses à la radio ou à la télévision, c'est elle qui devient alors la médiation principale.

C'est pourquoi ce cas de figure n'est pas fondamentalement différent de celui des personnes qui, ayant même renoncé à demander à l'Eglise des prestations rituelles, ne se rapportent plus à la religion que par une médiation mass-médiatique. Etant donné la permanence, malgré quelques indices de baisse relative, de la demande sociale de prestations rituelles, la médiation mass-médiatique de la vie religieuse est donc rarement la seule à intervenir exclusivement. Mais que celle-ci s'accompagne ou non de quelques recours très limités à la médiation cléricale — seulement quelquefois dans toute une existence — ne change pas grand'chose au fait que, dans ce cas, elle devient la principale médiation à travers laquelle s'effectue la vie religieuse. C'est le cas de figure que nous retiendrons.

le processus de privatisation

L'individualisation du rapport à la religion est alors poussée à son maximum : il ne transite plus ni par des groupes, ni par des personnes, mais par les seuls moyens techniques que sont les médias. Ces moyens offrent la possibilité d'avoir une vie religieuse sans relations sociales afférentes à cette vie. La religion devient alors une affaire tout à fait *privée* qui n'est pratiquement pas socialisée ; même pas sous la forme de la relation avec le clerc. A côté de la disparition de la médiation communautaire, une des conséquences importantes de cette évolution est l'affaiblissement de la médiation cléricale qu'elle entraîne. Les mass-media permettent en effet de « se fournir » en messages religieux, en « articles spirituels », sans passer par l'intermédiaire du clerc. Les clercs sont certes présents sur le petit écran, ils sont certes les producteurs des émissions religieuses, mais ce sont des clercs lointains et le fait de les écouter n'implique aucune relation de dépendance à leur égard : non seulement on peut couper l'émission si l'on trouve le propos ennuyeux, mais, surtout, on ne s'engage à rien en écoutant ; on ne se trouve pas « embrigadé » dans

une organisation religieuse et on ne devient pas le paroissien du curé ou du pasteur ; cela n'entraîne aucune relation personnelle avec un clerc.

Les mass-media permettent de se rapporter à la religion sans passer par une organisation religieuse. Ils permettent de s'y rapporter de façon anonyme, dans le cadre de son espace privé et sans contracter d'obligations d'aucune sorte, sans, en particulier, s'affilier à un groupe et se placer dans la dépendance d'une institution. C'est ainsi que Ben Armstrong, président de l'association des radio-diffuseurs religieux aux Etats-Unis, voit dans le développement des émissions religieuses à la radio et à la télévision une révolution comparable à celle de Luther [3]. En effet, pour autant que la révolution actuelle est en rapport avec une révolution technologique, comme celle du XVI[e] siècle, on peut analyser l'évolution du rapport à la religion en fonction des moyens techniques utilisés pour la diffusion des messages.

Le développement de l'imprimerie, et donc, le rôle important joué par *l'écrit* dans la vie religieuse, a correspondu, on le sait, à la Réforme. L'insistance mise sur la Bible par les protestants — les gens du Livre — répond en fait à une tendance à l'individualisation de la vie religieuse : en privilégiant le texte biblique et en critiquant la médiation cléricale et institutionnelle offerte par l'Eglise catholique, le protestantisme a favorisé cette individualisation. Certes, cela ne supprimait ni la médiation *communautaire* (en particulier l'assemblée paroissiale), ni la médiation *cléricale* (apparition d'un nouveau type de clerc, le pasteur, dont l'autorité s'est particulièrement affirmée dans la prédication) ; mais le privilège accordé au vis-à-vis solitaire du croyant avec son Dieu et à la méditation personnelle de la Bible relativisait quelque peu ces deux médiations.

On peut alors se demander si le développement de la médiation mass-médiatique ne constitue pas une accentuation très poussée de cette tendance amorcée par la Réforme. Accentuation tellement poussée qu'elle constitue une véritable mutation, si l'on pense que cette nouvelle médiation pourrait tendre à se substituer aussi bien à celle de la communauté qu'à celle des clercs. En mettant la Bible entre les mains des fidèles, la révolution de l'écrit a sans doute amoindri le pouvoir des clercs, mais, loin de le supprimer, elle en a plutôt créé une nouvelle forme : celle du clerc-savant spécialiste des Saintes Ecritures et de leur interprétation. Le texte biblique devant être expliqué et prêché, médiations cléricales et

3. Cité par Claude-Jean BERTRAND, « Des croisés sur l'étrange lucarne », **art. cit.**, p. 62.

communautaires ont donc continué à marquer, après cette révolution de l'écrit, le rapport à la religion, même si le développement de la médiation textuelle a permis à certains de tourner les médiations homologuées pour en inventer d'autres : en mettant la médiation *textuelle* en avant, le protestantisme rendait en effet possible, virtuellement, la contestation de toute médiation cléricale et communautaire, mais il ne supprimait aucune d'elles.

vers une déconfessionnalisation

On peut par contre se demander si la mass-médiatisation de la religion ne porte pas un coup sévère à ces médiations qui, traditionnellement, géraient le rapport à la religion. Affaiblissement du support communautaire de la vie religieuse dans la mesure où les médias permettent de recevoir des messages spirituels, d'accueillir chez soi un prédicateur, sans qu'il soit nécessaire de se regrouper avec d'autres personnes sur les bancs d'une église. On aura d'autant plus tendance à profiter de cette possibilité nouvelle qu'on percevra l'assemblée paroissiale plus comme une réunion d'individus que comme une communauté : si le rassemblement cultuel du dimanche ne constitue qu'une juxtaposition d'individus, s'il correspond en fait à une pluralité de solitudes et si l'on préfère vivre son rapport à la religion de façon purement individuelle, on n'aura rien à perdre et tout à gagner à suivre le service religieux à domicile. C'est donc bien, avec les mass-media, de nouvelles chances qui sont offertes à l'individualisme religieux. En même temps, une *privatisation accentuée du sentiment religieux* risque de se produire dans la mesure où l'intérêt religieux ne se manifeste plus publiquement en des gestes signifiant aux yeux de tous qu'on est chrétien de telle ou telle Eglise.

Affaiblissement de la base communautaire de la vie de foi, mais aussi, comme nous l'avons indiqué, affaiblissement des médiations cléricales, en particulier du contrôle clérical : les clercs envoient des messages sur les antennes, mais ne savent pas comment ces messages sont reçus, quels sont les individus concrets qui écoutent ; ils ne connaissent plus personnellement les destinataires ; c'est la prédication anonyme pour une masse d'anonymes. De plus, sur la scène des médias, chaque message religieux particulier se trouve concurrencé de fait par tous les autres qui sont diffusés sur les antennes, même si, comme en France, on n'est pas dans une situation où le pluralisme religieux est très poussé, la seule organisation

de très grande importance étant l'Eglise catholique[4]. Cette concurrence est souvent amoindrie par le fait que les émissions n'ont pas la même durée, qu'elles passent à des heures d'écoute très favorables ou moins favorables, qu'elles bénéficient de moyens importants ou plus modestes, etc., mais elle est néanmoins réelle.

Il est d'ailleurs frappant de constater, plusieurs témoignages le confirment, qu'un nombre non négligeable de personnes regardent *toutes* les émissions religieuses qui sont diffusées sur T F 1 le dimanche matin (*Source de vie*, l'émission juive ; *Présence Protestante*, *Jour du Seigneur*, et, quelquefois, *Foi et traditions des chrétiens orientaux*, l'émission orthodoxe). Cela n'est pas tellement étonnant. Si, en effet, le fait de regarder une émission religieuse à la télévision n'implique aucune médiation communautaire et cléricale, si cela n'entraîne aucun contact avec une organisation religieuse particulière, si donc cela n'a aucune conséquence sociale et ne se traduit par aucun engagement religieux, l'écoute d'émissions provenant de différentes institutions religieuses se fera sans problèmes. Les chrétiens de l'*Eglise électronique* pratiqueraient ainsi un œcuménisme de fait en déconfessionnalisant leur rapport à la religion.

II

médiations religieuses et société

La question importante est évidemment de savoir si c'est la médiation mass-médiatique qui deviendra, pour un nombre croissant de personnes, le facteur principal intervenant dans leur rapport à la religion. Certaines tendances pourraient en tout cas favoriser le développement de ce type de médiation. Une enquête réalisée en Suisse montre que la médiation communautaire de la vie religieuse serait la plus menacée. Se profilerait « *un type de vie religieuse à deux pôles : individuel et national. D'un côté, on reconnaît l'existence de Dieu et l'on prie, manifestant par là qu'on a une* vie privée religieuse *; de l'autre, on admet et on plébiscite l'Eglise-institution, à qui on attribue un rôle national* »[5]. On a une vie religieuse

4. Le phénomène des radios libres va accentuer cette concurrence. Déjà, dans la région parisienne, on compte « Notre-Dame de Paris 102 », « Lumière 101 », « Judaïques FM ». La concurrence sera d'autant plus vive que, pour chaque confession, des radios de différentes tendances se mettront sur les rangs : ainsi, pour le catholicisme parisien, la radio diocésaine « Notre-Dame de Paris 102 » est-elle concurrencée par la radio « Lumière 101 » de tendance conservatrice.

5. Sous la direction de Roland CAMPICHE, **Terrain à bâtir, Une analyse socio-**

privée : plusieurs sondages ont montré qu'un nombre important de non-pratiquants continuent à avoir, bien qu'ils n'assistent plus aux offices du culte, une vie religieuse personnelle qui se manifeste par la pratique de la prière, l'écoute d'émissions religieuses à la radio et à la télévision et, à un moindre degré, par la lecture de la Bible ou d'écrits spirituels. Le développement de ces émissions offre donc de nouvelles chances à un type de pratiques purement privées.

pôle individuel et pôle national

L'enquête précitée, ainsi qu'une autre effectuée également en Suisse, révèle une tendance qui, à notre sens, n'existe pas seulement dans ce pays, mais aussi dans les autres sociétés occidentales [6] : qu'on soit ou non pratiquant, qu'on soit ou non affilié à un groupe religieux, on reste attaché à l'existence d'institutions religieuses telles que les Eglises ; on a peine à imaginer l'espace social sans leur présence. Ainsi, par exemple, la demande de bâtiments ecclésiastiques dans de nouveaux ensembles d'habitations n'est pas seulement le fait des pratiquants, mais aussi — et quelquefois davantage — des non-pratiquants : « il faut » qu'il y ait un symbole religieux dans l'espace du quartier. Autre preuve : de façon générale, on désire qu'il y ait des institutions religieuses dans la société dans laquelle on vit, même si l'on n'a aucunement l'intention de les utiliser [7].

Dans les sociétés occidentales marquées de toutes parts par le christianisme, ce désir de présence d'institutions religieuses dans la société se traduit par un attachement à l'égard des *Eglises* qui est interprété ainsi par les auteurs de la seconde enquête effectuée en Suisse : si l'on continue de penser que les Eglises sont des institutions nécessaires, bien qu'on ne les fréquente plus guère, c'est parce qu'on leur attribue un rôle de « gardien de morale », parce qu'on les perçoit en définitive comme les garants ultimes de l'ordre social. Dans un article sur *La fonction infra-*

logique de l'intégration sociale et de la vie religieuse à Corseaux, Institut d'éthique sociale de la Fédération des Eglises Protestantes de la Suisse, Etudes et Rapports, nº spécial, Lausanne, mai 1978, p. 122.

6. Michel BASSAND, Patricia DUMONT, Christian LALIVE D'EPINAY, **Eglise, Religion et Vie Quotidienne,** enquête auprès de la population de Delémont, Genève, Département de sociologie de l'Université de Genève, septembre 1976, 145 p.

7. Les auteurs des deux enquêtes suisses notent en particulier le fait qu'à la question *« si les Eglises (institutions) disparaissaient, pensez-vous que notre société en souffrirait ? »*, beaucoup de non-pratiquants répondent *oui*, notamment la moitié des « areligieux » dans l'enquête effectuée à Delémont.

politique du religieux [8], nous avons nous-même développé la thèse que le religieux chrétien reste un élément essentiel de l'institution — au sens actif de ce terme — des sociétés occidentales, qu'il est la figure prise, en leur sein, par la référence extra-sociale dont toute société a besoin pour structurer son ordre : il y aurait, de ce fait, un attachement pour les Eglises (au sens où l'on estime que, dans la société, de telles institutions sont nécessaires) *tout à fait indépendant de la participation et de l'engagement religieux* : « les Eglises, je ne les fréquente pas, mais il en faut ». Si nous donnons ces quelques précisions, c'est parce que le moyen technique idéal pour que se développe cette vie religieuse à deux pôles, individuel et national, est bien la mass-médiatisation de la religion : elle rencontre en effet positivement les intérêts de ceux qui conçoivent la religion dans le cadre de ces deux pôles, *sans médiation communautaire.*

une garantie de l'ordre social

Comme nous l'avons indiqué, les émissions religieuses permettent d'avoir une pratique tout à fait privée, non socialisée : le désir d'une vie religieuse individuelle non médiatisée par des groupes et par des clercs est donc satisfait. D'autre part, la présence des principales confessions sur la scène des médias peut satisfaire également cet autre désir des acteurs sociaux : que la société inclue des institutions qui se réfèrent à une dimension extra-sociale et qui témoignent, par leur présence même, que l'ordre social n'est pas une simple convention entre les hommes qui risquerait d'être ébranlée à tout moment ; au contraire, cet ordre est ancré dans quelques valeurs fondamentales garanties par les institutions ecclésiales qui, étant dans une position de relative extériorité sociale (quoique pleinement intégrées à travers cette position même), peuvent précisément jouer ce rôle de garant, en dernier ressort, de l'institution de la société, de tiers constitutif de l'ordre social [9].

8. Jean-Paul WILLAIME, « De la fonction infrapolitique du religieux », **The Annual Review of the Social Sciences of Religion** 5, 1981, sous presse.
9. Nous ne faisons ici qu'évoquer les réflexions développées dans notre article. Précisons simplement ceci : la présence même de *signifiants* religieux dans la société remplit une fonction sociale — celle de symboliser l'ouverture de l'espace social sur une dimension extra-sociale — qui est indépendante par rapport aux différents contenus de signification véhiculés par les Eglises. C'est cette ouverture, cette marque de l'extra-social au cœur même du social, qui permet à la société de s'instituer par rapport à un tiers. C'est aussi, à notre sens, ce qui permet à la société d'échapper au totalitarisme, c'est-à-dire à la clôture du social sur lui-même.

Autrement dit, la présence de la religion sur les antennes satisferait ce besoin que signifie bien la formule : « la religion, je n'en ai rien à faire, mais il en faut ». On ne conçoit pas le paysage social sans qu'il y ait quelque part des symboles religieux, du signifiant religieux. Ce désir se traduit, en particulier, par la demande d'émissions spécifiques sur la scène des médias, là où se produit une certaine image de la société. C'est en ce sens qu'on peut dire que le phénomène de *mass-médiatisation* rencontrerait de façon positive les aspirations en matière de religion, telles qu'elles sont actuellement vécues par un nombre croissant de personnes.

Mais, en France, la mass-médiatisation de la religion en est-elle déjà arrivée à ce point ? Le rapport des Français à la religion est-il profondément modifié par le rôle croissant qu'y joueraient les mass-media ? Ce n'est pas si sûr, la situation étant très différente de la situation américaine. Pour pouvoir répondre valablement à ces questions, il faudrait disposer de suffisamment de données empiriques sur le public des émissions religieuses à la radio et à la télévision. Nous voudrions, dans les limites de cet article, apporter quelques indications à partir d'un sondage qui a été effectué en mars 1980 sur les protestants français. Il faudrait évidemment les compléter par des données concernant le rapport des catholiques à ces mêmes émissions.

III

les enseignements d'une enquête

Dans les réflexions précédentes, nous avons surtout envisagé le rapport à la religion lorsque la médiation mass-médiatique devenait primordiale, voire exclusive des autres, en particulier de la médiation communautaire. Le problème est de savoir si elle tend réellement à se substituer à elles ou si, au contraire, elle s'articule à elles d'une façon ou d'une autre. C'est seulement si les mass-media offraient la médiation quasi-exclusive du sentiment religieux qu'on pourrait parler de chrétiens mass-médiatiques ou, expression moins inélégante, de *chrétiens électroniques* (comme on parle de l'*electronic church*). Si, au contraire, les médias ne constituent qu'une médiation parmi d'autres, étroitement corrélée en particulier à la médiation communautaire, leur rôle dans la vie religieuse, aussi important soit-il, ne justifierait pas l'appellation de « chrétiens électroniques » pour désigner ce nouveau type de croyants.

jean-paul willaime

l'identification religieuse au moyen du sondage

Disons d'emblée que, d'après les résultats du sondage I. F. O. P. sur les protestants français, il faut, du moins pour ceux-ci, être nuancé : si, pour un nombre non négligeable de personnes, le rapport au protestantisme ne transite que par l'écoute de l'émission protestante à la télévision (ce sont les *protestants électroniques*), le fait d'écouter une telle émission est cependant souvent accompagné d'une pratique cultuelle au moins occasionnelle. L'autonomisation de la médiation mass-médiatique par rapport aux autres médiations serait donc un phénomène réel, mais d'une ampleur limitée.

Considérons tout d'abord la question inductrice qui, dans ce sondage, a servi à repérer les personnes qui, parmi la population française de plus de 15 ans, se situent dans la mouvance protestante. Cette question demandait : « *Sur le plan religieux, vous sentez-vous plus proche du catholicisme, du protestantisme ou d'une autre religion ?* ». A cette question, 65 % des Français ont répondu : du *catholicisme*, et 4,2 % : du *protestantisme* ; environ 1,8 million de Français de plus de 15 ans se déclarent, en réponse à un sondage, « proches du protestantisme ». Lorsque l'on sait que les statistiques ecclésiastiques dénombrent entre 800 000 et 900 000 protestants en France, on est bien sûr étonné du nombre considérable de gens qui se déclarent « proches du protestantisme ».

D'où l'interrogation : n'est-il pas possible que des personnes non-protestantes aient répondu ainsi, simplement parce qu'elles éprouvaient une sympathie pour le protestantisme, notamment pour certaines de ses prises de position, et parce qu'elles en avaient une perception positive à partir de l'image qu'en donnent les médias et de celle qui se forge sur la base des manifestations publiques du protestantisme ? Le biais d'un sondage peut fournir un moyen d'identification à une religion — ou à une confession —, sans que ce lien soit socialisé d'une façon ou d'une autre, en particulier par une communauté, par des liens personnels ou par la médiation cléricale. Dans le secret de la réponse aux sondages, comme dans le « dialogue » solitaire avec les émissions religieuses offertes par les médias, on peut s'identifier à une religion, sans donner une quelconque manifestation publique à cette « adhésion », sans entrer dans aucun processus de socialisation.

Cette interprétation s'autorise d'indications apportées par le sondage, comme celles qui révèlent que 37 % des interviewés ne se sentent proches d'aucune Eglise protestante particulière (réformée, luthérienne, baptiste, etc.) et que 62 % des interviewés n'ont pas été baptisés dans le protes-

tantisme. Il y a d'ailleurs une corrélation étroite entre la réponse « ne se sent proche d'aucune Eglise protestante particulière » et le fait de ne pas avoir été baptisé dans le protestantisme : 82 % de ceux qui ont déclaré ne se sentir proches d'aucune Eglise protestante particulière n'ont pas été baptisés dans le protestantisme, alors que l'ont été 42 % de ceux qui s'en déclarent proches. Incontestablement, dans ce sondage, un certain nombre de catholiques ont répondu, bien qu'ils ne soient pas *stricto sensu* protestants, qu'ils se sentaient « proches du protestantisme », plus en tout cas que du catholicisme, puisque les interviewés pouvaient marquer leur préférence pour l'une ou l'autre de ces confessions chrétiennes. Répondre ainsi à un sondage sur la religion n'implique rien au plan social, on peut très bien se situer dans une grande proximité à l'égard du protestantisme, même si elle n'est aucunement socialisée. Comme la médiation offerte par les médias, celle du sondage permet une identification religieuse sans une quelconque socialisation.

les protestants électroniques

Les personnes qui ont déclaré être proches du protestantisme suivent-elles souvent les émissions protestantes à la radio et à la télévision ? 16 % d'entre elles ont affirmé les suivre *une fois par mois ou presque* à la télévision et 9 % à la radio. D'après ce sondage, qui regarde l'émission *Présence protestante* le dimanche matin ? Parmi les proches du protestantisme, 9 % ont de 15 à 34 ans, 10 % ont de 35 à 49 ans et 29 % ont 50 ans et plus. Ces derniers sont donc beaucoup plus nombreux, relativement, à regarder cette émission : sur 100 interviewés qui ont déclaré la regarder *une fois par mois ou presque* on dénombre 63 personnes de 50 ans et plus, 15 personnes de 35-49 ans et 22 personnes de 15-34 ans. Près des deux tiers des téléspectateurs de cette émission ont 50 ans et plus.

Les émissions religieuses télévisées — *Présence protestante* du moins — intéresseraient donc surtout les personnes âgées (bien qu'à 50 ans, on ne soit pas âgé), en particulier les *retraités*. Un fait le confirme : les « proches du protestantisme » dont le chef de famille est *inactif* sont deux fois plus nombreux à regarder *Présence Protestante* que ceux dont le chef de famille est *actif* : respectivement 29 % et 12 % (nous prenons toujours comme point de repère ceux qui ont déclaré suivre une telle émission *une fois par mois ou presque*). Ce qui fait que sur 100 interviewés qui ont déclaré regarder *Présence Protestante*, l'on compte 43 personnes dont le chef de famille est inactif et 57 personnes dont le chef de famille est

actif. 43 % d'inactifs parmi les téléspectateurs de cette émission, c'est beaucoup si l'on pense que, sur 100 « proches du protestantisme », on ne dénombre que 24 personnes dont le chef de famille est inactif (dans la population française de plus de 15 ans, il y a 26 % d'inactifs). Incontestablement, selon les données de ce sondage, il y a, parmi les téléspectateurs de l'émission protestante *une surreprésentation des retraités.*

Ce constat est important, car il indique que la médiation mass-médiatique, avant d'être privilégiée par des personnes en position d'initiative sociale (les jeunes adultes engagés dans la vie active), remplit une fonction particulière auprès des personnes âgées. Dans ce cas, et pour de tels téléspectateurs, cette médiation renvoie sans doute moins à l'avènement d'un nouveau type de chrétiens — les *chrétiens électroniques* —, qu'à une impossibilité pratique de se joindre à une communauté ou à un service religieux protestant, en raison de difficultés de santé ou de déplacement. La médiation mass-médiatique viendrait ici surtout pallier les obstacles rencontrés pour médiatiser leur vie religieuse d'une autre façon. Du moins est-ce une des hypothèses qu'on peut émettre pour interpréter cette surreprésentation des retraités parmi les téléspectateurs de *Présence Protestante.*

Une autre indication extrêmement intéressante apportée par ce sondage est celle-ci : les pratiquants réguliers et occasionnels regardent beaucoup plus *Présence Protestante* que les non-pratiquants : 33 % des pratiquants réguliers (qui vont au culte *une fois par mois ou presque*), 23 % des pratiquants occasionnels (qui vont au culte *moins souvent qu'une fois par mois ou presque*) et 10 % des non-pratiquants (qui ne vont *jamais* au culte) ont en effet déclaré qu'ils la regardaient *une fois par mois ou presque*[10]. Sur 100 téléspectateurs de l'émission, on compte 29 pratiquants réguliers, 32 pratiquants occasionnels et 38 non-pratiquants. 62 % des téléspectateurs de cette émission sont donc, *au moins,* des pratiquants occasionnels, et 38 % ne vont jamais au culte. D'après ce sondage, il y aurait donc 38 % de *chrétiens électroniques* parmi les protestants qui regardent *Présence*

10. D'autres indications permettent de vérifier que ce sont les personnes les plus engagées religieusement qui regardent cette émission : 24 % de ceux qui se sont déclarés proches d'une Eglise protestante contre 8 % de ceux qui ne se sont déclarés proches d'aucune Eglise protestante, 27 % de ceux qui lisent la Bible *souvent* ou *assez souvent*, contre 16 % de ceux qui lisent *rarement* la Bible et 6 % de ceux qui ne la lisent *jamais*. De plus, il faut préciser que, d'après les responsables du service radio-télévision de la Fédération Protestante de France, environ 1 million de personnes regardent cette émission. Il y aurait donc parmi elles 600 à 700 000 non-protestants.

Protestante, c'est-à-dire 38 % de personnes dont la vie religieuse serait, quasi-exclusivement, médiatisée par les médias, ce qui est loin d'être négligeable. Car si, d'après les indications que nous apporte ce sondage I.F.O.P., environ 288 000 « proches du protestantisme » de plus de 15 ans regardent *Présence Protestante,* il faut donc compter 109 440 (38 % de 288 000) « proches du protestantisme » dont le lien au protestantisme serait principalement, ou même exclusivement, médiatisé par l'émission télévisée, soit une *paroisse électronique* de plus de 100 000 âmes. Pour la minorité protestante française, ce n'est pas une mince affaire.

□□□

Ainsi, s'il s'avère que pour la majorité des interviewés la médiation mass-médiatique ne vient qu'accompagner d'autres médiations de leur vie religieuse, s'il s'avère donc que, pour une majorité, le rapport à la religion ne transite pas uniquement par les médias, il reste qu'un phénomène nouveau apparaît, celui des *chrétiens électroniques.* La question qui reste ouverte est celle de savoir s'il va se développer grandement ou non et atteindre par exemple l'ampleur qu'il a aux Etats-Unis. Bien que toute prévision soit ici difficile et hasardeuse, nous nous risquons cependant à dire que cette mass-médiatisation de la religion et le phénomène des *chrétiens électroniques* se renforceront probablement en raison des tendances actuelles à la privatisation du sentiment religieux et à sa bipolarisation en vie religieuse individuelle et en intérêt global pour la religion au niveau de l'ensemble de la société.

jean-paul willaime

les nouveaux médiateurs de la bible

Naguère, l'unique médiateur de la Bible pour la majorité des chrétiens, du moins dans l'Eglise catholique, était le curé de paroisse. Comme représentant du magistère, il la lisait aux fidèles dans la liturgie, il la commentait dans l'homélie et au catéchisme. Les temps ont changé : les mass-media ont multiplié les lieux d'information et modifié le jeu de la communication culturelle et religieuse. Parallèlement, pasteurs et théologiens ont cédé une grande partie de leur pouvoir à d'autres maîtres de la lecture biblique, les exégètes. L'analyse de quelques publications significatives de ces évolutions des vingt dernières années fournira des éléments de réponse aux questions suivantes : par quels canaux les profanes ont-ils accès aujourd'hui aux textes bibliques ? Sont-ils initiés à des méthodes qui leur faciliteraient une lecture personnelle ou incités à consommer de l'histoire ancienne sous forme plus ou moins savante ? Comment s'articulent les productions bibliques de l'Eglise officielle avec celles des autres centres de diffusion ? Quelle Bible, finalement, ressort de cette mise en circulation dans les nouveaux circuits de communication de masse ?

La Bible étant la référence qui permet aux chrétiens de prendre conscience de leur identité, de structurer leur adhésion au Christ, de découvrir le sens de leur existence et de se dire mutuellement leur foi, il faut s'attendre à ce que son mode de circulation soit significatif des forces qui traversent la communauté croyante à une époque et en un lieu donnés. Alors que l'Eglise, dans les pays industrialisés du moins, connaît ce qu'il est convenu d'appeler une « crise », dont on ne sait encore si elle est d'adolescence ou de troisième âge, il peut être révélateur d'examiner comment la Bible y circule.

Une chose est certaine : elle circule toujours beaucoup de par le monde puisqu'elle continue d'être le livre le plus édité, le plus traduit et le plus vendu. Il ne s'ensuit pas, loin s'en faut, qu'il soit le plus lu. Toujours est-il que la Bible demeure une vedette des médias, lesquels ne sont pas aujourd'hui que la presse écrite. La radio et la télévision font désormais partie de notre univers quotidien et « médiatisent » aussi, pour leur part, notre champ religieux. Quelles en sont les implications et les conséquences pour le discours religieux ? La Bible ainsi communiquée par les médias modernes est-elle en train de changer de propriétaire ? Change-

t-elle elle-même de nature ? Il nous paraît lointain le temps où le magistère ecclésiastique avait la mainmise totale sur l'impression des bibles et des commentaires, ainsi que sur tout enseignement touchant à l'Ecriture. D'autres médiateurs ont fait leur apparition. Qui sont-ils ? Quelle Bible sort de leurs discours ?

Dans les limites du présent article, il n'est évidemment pas possible d'appréhender, encore moins d'analyser, toutes les médiations modernes de la Bible. Je me bornerai à un secteur bien particulier, celui de la presse destinée à un public non spécialisé. Dans ce secteur, mon choix se porte sur un certain nombre de revues et de magazines, à l'exclusion des livres qui, par leur forme, ne présentent pas le même caractère de modernité [1]. Le choix opéré et la délimitation de l'objet à étudier me semblent justifiés par le fait que, au cours des vingt dernières années, une multitude de publications bibliques apparues en France peuvent être considérées comme représentatives, non seulement d'un renouveau biblique, mais aussi d'un éveil et d'un rapport nouveaux aux moyens modernes de communication. Dans chaque cas, il s'agira d'identifier l'émetteur, le destinataire et le lieu du discours. La méthode utilisée consistera, après un descriptif le plus succint possible, à relever ce que les structuralistes appellent les indices d'énonciation et dont les moins ambigus et les plus déterminants sont fournis par l'ossature elle-même (plan, notes, titres). Sur ces bases, il sera possible de déceler les attaches culturelles et socio-politiques de l'émetteur, ainsi que celles du destinataire et les relations qui s'établissent entre eux. Le lieu de l'échange devrait alors apparaître. Pour mesurer l'écart éventuel avec la médiation biblique traditionnelle, je me propose de jeter un regard sur une production officielle récente de l'épiscopat français.

Une enquête aussi limitée dans son objet et dans son analyse n'autorisera bien évidemment que des conclusions de valeur très relative. Toutefois, la nature assez typique des publications choisies permet de les considérer comme des porte-parole de leur époque et de leur milieu socio-culturel.

1. Sont également laissés de côté les billets évangéliques et pages bibliques des périodiques chrétiens à grand tirage tels que : **Le Pèlerin, La Vie, Témoignage Chrétien, Fêtes et Saisons, Chrétiens ensemble...** Malgré leur importante diffusion, ces périodiques ne présentent pas pour notre étude le même intérêt que les publications retenues. Ils sont déjà en effet relativement anciens et ils suivent, avec un certain retard, le mouvement biblique plus qu'ils ne le caractérisent.

I

analyse de deux centres de diffusion

Le développement considérable des mass-media ne tient pas seulement à la multiplication des livres et des revues, il se manifeste également par une concentration croissante de la production et de la diffusion. Pour atteindre une cible de plus en plus vaste, il importe en effet de coordonner les tirs. Les publications bibliques destinées au grand public n'échappent pas à cette règle, bien que d'autres facteurs aient pu jouer aussi dans le même sens. Désormais nous avons en France un office catholique et un office protestant de la Bible. Il s'agit respectivement du *Service Biblique Evangile et Vie* (S. B. E. V.) et des *Equipes de Recherche Biblique* (E.R.B.). Ces deux offices travaillent d'ailleurs de plus en plus en collaboration et la manière dont ils recouvrent en quelque sorte tout le champ biblique français ne peut manquer d'en éclairer les protagonistes et les enjeux.

Créé en 1970 dans le sillage des cahiers de la *Ligue de l'Evangile,* le SBEV n'a cessé, depuis, d'étendre ses activités. Son produit central, autour duquel s'articulent tous les autres, est la collection des *Cahiers Evangile* dont on peut dire que, avec ses 7 500 abonnés, ses 25 000 tirages et ses traductions en plusieurs langues, elle constitue un « best-seller » du genre[2].

Depuis 1964, les *Equipes de Recherche Biblique* assurent la réalisation des *Cahiers bibliques* (1 numéro par an) de la revue trimestrielle *Foi et Vie.* Elles publient également des plans de travail ronéotypés et organisent de nombreuses sessions de formation. Leur collaboration avec leur homologue catholique se concrétise de diverses manières : par la prise en charge commune des *Dossiers pour l'animation biblique* et par la publication commune, depuis 1977, d'un *Bulletin d'information biblique.* Ce bulletin semestriel à tirage limité (500 exemplaires) est un organe de liaison entre tous les animateurs bibliques français, catholiques et protestants.

2. Adresses des deux services : **E. R. B.**, Fédération protestante de France, 47, rue de Clichy, 75009 Paris ; **S. B. E. V.**, 6, avenue Vavin, 75006 Paris. De ce dernier, on notera les publications annexes suivantes : — **Fiches d'initiation à la lecture de la Bible**, publiées en liaison avec le Centre St Dominique de la Tourette ; — **Documents autour de la Bible**, suppléments aux **Cahiers Evangile ;** — **Diapos-documents**, support pédagogique élaboré en liaison avec l'« Association catéchétique nationale pour l'audio-visuel », organisme dépendant de l'épiscopat français ; — **Dossiers pour l'animation biblique**, collection de création récente réalisée avec les **E. R. B.**

Toutes ces publications constituent une réalité assez homogène et représentative d'un segment de la communauté chrétienne francophone. Avant d'examiner plus en détail chacune de ces revues, on s'interrogera sur l'identité globale de leurs émetteurs communs, sur le lieu de leur prise de parole, sur l'identité des lecteurs et sur le type de communication ainsi instauré.

l'émetteur

Les deux centres de diffusion sont étroitement liés à l'institution ecclésiastique. Les *ERB* sont un service de la Fédération protestante de France. Le *SBEV*, quant à lui, est reconnu officiellement par l'épiscopat français depuis 1974 et son directeur est nommé par le conseil permanent de l'épiscopat pour une durée de trois ans. Côté catholique, les responsables de la rédaction sont d'ailleurs des ecclésiastiques qui assument d'autres fonctions dans l'institution.

Pleinement mandatés par l'institution ecclésiastique pour organiser et animer l'activité biblique par le moyen de publications, mais aussi par des sessions de formation organisées sur le terrain, les émetteurs sont donc des responsables pastoraux et leur statut de prêtres ou de pasteurs — du moins pour la plupart — souligne cette fonction. Mais ce sont également des exégètes professionnels et c'est en vertu de leur compétence scientifique qu'ils exercent leur rôle d'animateurs bibliques dans ces deux instances centrales. Ces émetteurs ont ainsi une double appartenance et une double responsabilité : fonctionnaires de l'institution ecclésiastique d'une part et hommes de science d'autre part. Certes, cette dualité est quelque peu atténuée, en particulier dans l'Eglise catholique, car seuls les prêtres ont, sauf rares exceptions, accès à la profession exégétique et certains diplômes leur sont exclusivement réservés. Il reste toutefois qu'il n'y a pas, aujourd'hui, entre la hiérarchie et les exégètes, la même continuité idéologique que celle qui relie le magistère aux théologiens, dogmaticiens et moralistes. Ce clivage partiel à l'intérieur de l'institution est d'autant plus significatif pour la socio-politique de l'Eglise que les exégètes ont largement supplanté les théologiens auprès de la hiérarchie, comme auprès d'une portion non négligeable de la communauté chrétienne. L'exégèse apporte à l'institution un label de scientificité fort utile à l'époque moderne, mais elle l'entraîne aussi sur un terrain moins facilement contrôlable que peuvent l'être le dogme et la morale. Aux laïcs, l'exégète a d'abord apporté un sentiment de libération par rapport au dogmaticien et au moraliste et, à travers eux, face à l'institution ecclésiastique et à ses normes de pensée et de conduite.

L'autre aspect qui relativise les attaches des rédacteurs du *SBEV* et des *ERB* aux autorités confessionnelles, c'est leur collaboration œcuménique elle-même. Exégèse et œcuménisme apparaissent aujourd'hui indissociables et il est difficile à des exégètes d'être les hommes d'un appareil, même lorsqu'ils sont mandatés par lui pour remplir certaines fonctions. Sans doute partagent-ils quelque peu le rôle en partie contestataire qui a toujours été celui de la Bible à l'intérieur même de la communauté qui la véhicule.

Malgré leur liberté relative, les responsables du *SBEV* et des *ERB* restent, face aux laïcs, *doublement clercs*, même si leur discours est mieux accueilli que celui du curé ou du théologien. Prêtres ou pasteurs, ils demeurent solidaires du clergé qui assure toujours l'encadrement de la communauté chrétienne. En outre, en tant que professionnels de la Bible, ce sont des « savants » qui ont acquis des connaissances particulières et qui, surtout, disposent des techniques d'acquisition de la connaissance. A ce titre, ils apparaissent aux laïcs comme propriétaires des méthodes de lecture de la Bible et, à la limite, comme propriétaires de la Bible elle-même. Le véritable « propriétaire » n'est-il pas, en effet, celui qui détient la clef de la maison, même si celle-ci est la maison du peuple ?

les destinataires

L'examen du contenu des publications nous permettra d'affiner les observations précédentes et de préciser aussi les contours du destinataire. Le public du *SBEV* et des *ERB* est cultivé, soucieux d'acquérir une meilleure connaissance de l'Ecriture et des découvertes exégétiques, désireux aussi d'une plus grande rigueur critique dans la compréhension et l'expression de sa foi. Prêtres, religieuses, catéchistes et animateurs de groupes bibliques constituent, semble-t-il, la majeure partie de ce public.

Il faut ajouter aussi — et c'est une caractéristique importante — que certaines publications visent plus particulièrement les groupes de lecture biblique. Quelles que soient les limites de cette visée, elle est par elle-même significative puisqu'elle manifeste, de la part de l'émetteur, un mouvement de désappropriation et la volonté d'instituer le lecteur comme partenaire de l'entreprise de lecture. Ces groupes, dont la physionomie et les modalités de fonctionnement sont très variables, constituent un potentiel d'appropriation collective de la Bible qui déborde les frontières de l'institution ecclésiastique et même de la science exégétique.

aperçu sur le contenu des publications

Afin d'éviter les généralités et pour permettre au lecteur de vérifier et, au besoin, de compléter les observations qui seront faites, il semble préférable d'examiner un numéro représentatif de chacune des collections.

cahier biblique n° 17

Les *Cahiers Bibliques*, rédigés par des exégètes professionnels, mettent à la portée du lecteur non spécialisé les acquis principaux de l'exégèse historico-critique sous forme d'introduction à tel ou tel livre (épître aux Hébreux, évangiles, Ezéchiel...) ou par la présentation d'un thème biblique recouvrant des ensembles plus vastes (le peuple de Dieu, la connaissance selon le Nouveau Testament...). Le cahier n° 17, *Marc 6, 30 - 8, 26, Lectures en dialogue*, est une recherche méthodologique où se côtoient et se confrontent les trois grandes méthodes actuellement utilisées (historico-critique, structuraliste, matérialiste). Dans chacun des cas, un exégète adepte de la méthode en explique le fonctionnement et participe à une table ronde dans le cadre de laquelle les trois méthodes se questionnent et se contestent mutuellement.

Il ne s'agit pas ici, bien entendu, de porter un quelconque jugement sur ces méthodes, ni même sur la manière dont elles sont mises en œuvre dans ce numéro. Notre problème est de savoir qui, dans ce numéro, parle à qui. La parole est aux exégètes et même aux théoriciens de l'exégèse, ce qui les situe à un niveau plus élevé encore d'abstraction. Les destinataires de ces études sont, si l'on en croit les témoignages des pages 60 sv., avant tout des animateurs de groupes bibliques. Ces animateurs expriment le souci que soit dépassé le rapport enseignant-enseigné, mais l'un confesse : « *Censé posséder le savoir du bibliste et le charisme du prédicateur chargé d'actualiser la Parole, ce double privilège m'enferme dans une relation enseignant/enseigné difficile à dépasser* » (p. 61). Deux autres témoignages expriment l'espoir que l'accès du non-spécialiste aux méthodes, pour imparfait qu'il soit, mette en marche une dynamique nouvelle qui permettra aux groupes lecteurs d'acquérir la maîtrise de leur lecture.

Malgré son caractère encore très savant et très éloigné des réalités actuelles, y compris dans le chapitre consacré à la lecture matérialiste de *Marc*, ce cahier, si on le compare à ses homologues catholiques, manifeste clairement le souci que la lecture de la Bible soit l'affaire de tous et non plus l'apanage des savants et théologiens de métier (p. 64).

cahier évangile n° 20 : le deuxième isaïe

Très représentatif de la collection, ce cahier consacré au *Deuxième Isaïe* est l'œuvre d'un exégète se donnant pour tâche d'éclairer les origines du livre et d'en expliquer la signification pour l'époque où il a vu le jour. « *Nous avons essayé*, dit l'auteur, *de lire le Deuxième Isaïe en le replaçant dans le monde où ce texte est né, avec ses questions et ses problèmes.* »

Le cahier commence par un résumé de l'histoire de l'Exil et par une présentation globale de la théologie du prophète. Suit une explication des genres littéraires du recueil dans le contexte plus large des traditions bibliques et extra-bibliques. Un petit lexique des mots-clés du *Deuxième Isaïe* vise ensuite à fournir au lecteur quelques fils conducteurs pour sa lecture. Dans la dernière partie, l'auteur détaille la structure de chaque petite unité et l'accompagne d'un résumé très bref de son contenu, puis il fait une étude plus poussée des « poèmes du Serviteur ». Les deux pages de conclusion établissent le lien du recueil avec le Nouveau Testament et invitent le lecteur à y chercher une lumière pour sa vie aujourd'hui.

Il s'agit là d'une œuvre, d'ailleurs fort intéressante, de vulgarisateur. L'auteur est un exégète historico-critique qui livre à un public de profanes les résultats de la recherche. Le destinataire est un profane studieux à qui il incombe de se laisser enseigner un certain nombre de données techniques et historiques et de faire sienne l'interprétation donnée. Le lieu de la communication entre l'émetteur et le destinataire est l'école. L'objet de cette communication est une réalité du passé.

supplément au cahier évangile n° 36 : flavius josèphe

Ce supplément a pour but de présenter un auteur ancien et, en quelque sorte, de lui laisser la parole. De fait, l'ouvrage est constitué essentiellement des textes mêmes de Flavius Josèphe. Toutefois, ils ne nous parviennent pas tout innocents du fond des âges et leur émetteur actuel n'en est pas Flavius Josèphe, mais bien l'éditeur qui a choisi de les présenter comme supplément à un *Cahier Evangile* ; il a opéré une sélection dans l'œuvre de Flavius Josèphe, agencé les textes selon son propre plan, inséré des titres, composé des introductions et accompagné les textes de notes explicatives et de références bibliques. L'émetteur actuel est donc bien présent dans ce supplément et sa configuration ne laisse aucun doute : c'est un historien de la littérature antique et son approche est celle de l'école historico-critique.

Bien que l'objet principal du supplément ne soit pas la Bible, il n'en implique pas moins un certain regard sur elle et il entraîne un certain

rapport à elle, comme le suggèrent, discrètement mais sûrement, les introductions et les références marginales. En deux mots, l'approche biblique qui sous-tend ce supplément est archéologique et cléricale[3] : archéologique, car les textes de Flavius Josèphe, supposés éclairer ceux de la Bible, sont présentés exclusivement dans leur contexte historique originel ; cléricale, car l'érudition historique déjà nécessaire pour lire Flavius Josèphe sera doublement requise pour lire le Nouveau Testament.

dossiers pour l'animation biblique : les enfants et la bible

Dernier né d'une collection encore toute jeune créée par le *SBEV* et les *ERB*, ce dossier est un travail collectif réalisé par une équipe de cinq femmes et deux prêtres dont l'introduction précise les compétences : mariées, mères et grand-mères de famille, responsables de catéchèse au niveau national et, pour les deux prêtres, responsables nationaux de pastorale biblique et de catéchèse. Il est à noter que les seuls hommes de l'équipe sont tous deux des prêtres et l'on peut se demander si cela n'explique pas, en contrepartie, l'insistance sur l'état marital, maternel et « grand-maternel » des femmes...

Le dossier explique comment il convient d'aider les enfants de 6 à 8 ans à entrer dans l'univers symbolique de l'Ancien Testament. La présentation est très attrayante et met en œuvre les acquis de la pédagogie moderne. On y entend l'écho des questions que se posent les enfants (pp. 39 sv.) et les auteurs soulignent la nécessité de prendre en compte la structure et l'environnement culturels de l'enfant.

Sans vouloir évaluer cette œuvre, je me bornerai à soulever quelques questions en fonction du sujet qui nous occupe : quel type de médiation biblique est ici opéré ?

Malgré tout le soin apporté à déclarer l'identité des intervenants, ceux-ci restent curieusement non-historiques. Ils ne sont identifiés que par référence à l'Eglise et à la famille. Leurs textes n'apportent d'ailleurs aucune lumière supplémentaire sur l'historicité concrète de leur existence. Comment se situent-ils face aux grandes questions qui sont au cœur de l'actualité effective des Français : le travail et ses conditions, le chômage, l'inflation, la concurrence entre pays riches, les rapports avec les pays pauvres, les immigrés, les grands ensembles, le logement, la délinquance, l'école, le sexisme dans l'éducation... L'ouvrage reflète une société où

3. Le terme « archéologique » qualifie ici une approche de l'histoire dont l'objet unique est d'étudier les origines d'un document ou d'un événement. Le mot « historique » eût prêté à confusion.

les hommes sont heureux, où les familles sont délicieusement unies, où l'argent ne fait pas défaut, où l'avenir est clair et où le seul mal, ce sont les peccadilles individuelles que Dieu pardonne. Le texte de Caïn et Abel, si souvent invoqué et même cité, aurait pourtant donné l'occasion de faire surgir d'autres réalités.

La manière dont ce dossier médiatise le texte biblique me paraît typiquement idéaliste : la société n'y est présente que par deux institutions, d'ailleurs tronquées, l'Eglise et la famille, et l'enfant lui-même est réduit à une théorie psychologique considérée comme universellement valable.

la bible, une écriture au passé

Les publications produites par le *SBEV* et les *ERB* représentent, sans aucun doute, les tentatives les plus novatrices et les plus caractéristiques de la circulation de la Bible au cours de ces vingt dernières années. A ce titre, elles méritaient une attention particulière. L'analyse qui en a été faite, malgré ses limites évidentes, permet, je crois, d'apporter quelques réponses aux questions initiales : quels médiateurs ? Quelle transformation éventuelle de l'objet « Bible » ?

1. La liturgie n'est plus le lieu unique ni même principal de la lecture et de la communication bibliques. Après avoir été longtemps la « propriété » du magistère, des pasteurs et des théologiens, la Bible est devenue, pour une grande part, celle des *exégètes professionnels.* Ces hommes de science, hommes du livre plus que de la parole, sont arrivés sur l'avant-scène de l'Eglise à un moment où celle-ci voyait l'impact de sa parole décroître dans les églises et où elle ne savait pas comment la dire dans les nouveaux lieux de parole que sont la radio, la télévision et le cinéma. Les seuls mass-media où l'Eglise se sentait encore relativement à l'aise étaient la presse, d'où cet effort considérable déployé au cours des dernières décennies pour occuper ce terrain. Les exégètes en étaient les maîtres d'œuvre tout désignés ; ils se sont transformés en vulgarisateurs de leur propre science et ils ont trouvé d'emblée un public avide de connaissances libératrices et de culture.

2. Ainsi médiatisée par le savoir des exégètes et par leurs publications, la Bible est re-devenue avant tout *un livre*, alors qu'elle avait été essentiellement une parole auparavant. Livre, la Bible s'est partiellement détachée de l'institution qui la proclamait pour rejoindre la bibliothèque universelle ouverte à tous les hommes et assujettie aux mêmes normes d'investigation que l'ensemble de la littérature.

3. Le fait que les exégètes du *SBEV* et des *ERB* soient, dans leur très vaste majorité, des tenants de l'exégèse historico-critique a accentué encore le passage de la Bible de la parole au livre, du présent au passé.

4. Souvent dégagés des liens qui liaient les pasteurs à une communauté particulière, ces nouveaux émetteurs de la Bible n'en demeurent pas moins des *clercs*, et ce à double titre : hommes de savoir, ils détiennent la clef de l'accès aux Ecritures ; prêtres mandatés par la hiérarchie, ils se sentent responsables de couvrir au maximum tout le champ de l'activité biblique, d'où, par exemple, le développement incessant du *SBEV* dans les divers secteurs de l'animation biblique.

5. Le lieu et la nature de la médiation biblique en font une communication de type scolaire avec, d'un côté, les *enseignants* et, de l'autre, les *enseignés*. La communication se fait « in vitro », en dehors de l'historicité des émetteurs et des lecteurs. Le lieu d'où parlent les exégètes est leur science, l'objet dont ils parlent est le passé et leur lecteur est un élève qu'il s'agit de transporter dans ce passé.

6. La remarque précédente est à nuancer par l'émergence d'un phénomène nouveau qui se reflète dans les publications les plus récentes du *SBEV* et des *ERB* : l'appropriation croissante de la lecture biblique par des *groupes* plus ou moins autonomes, et cela grâce à l'apparition, sur la scène exégétique, de deux méthodes nouvelles d'interprétation, l'analyse matérialiste et l'analyse structurale. Tout en restant des méthodes savantes, elles ont permis, à un degré jamais réalisé par l'exégèse historico-critique, un début d'appropriation et de contrôle de la lecture par des groupes non spécialisés. Ce mouvement n'en est qu'à ses débuts et, s'il ne parvient pas encore à faire de la Bible une parole, il tend indubitablement à en décléricaliser la lecture.

II

productions destinées au marché culturel

Trois publications entrent dans cette catégorie par leur caractère ouvertement culturel et par leur présentation qui ouvrent un marché potentiel très large, quelle que soit leur diffusion réelle. Elles sont présentées dans l'ordre chronologique de leur création.

aujourd'hui la bible

Aujourd'hui la Bible est une encyclopédie dont la publication a été réalisée entre 1969 et 1973 sous forme de magazines mensuels. Tous les

livres de l'Ancien et du Nouveau Testament sont systématiquement présentés et abondamment reproduits tout au long des 164 numéros qui constituent la collection. Chaque numéro est bâti suivant une structure tripartite :

a) Une introduction exégétique, vulgarisation succincte des acquis de l'exégèse historico-critique.

b) La reproduction de quelques chapitres avec, comme seules interventions de l'émetteur, le choix des textes et des caractères d'imprimerie, les divisions, les titres et quelques notes très brèves.

c) Le numéro s'achève sur quelques pages de réflexions actuelles : questions théologiques, témoignages, problèmes divers...

L'illustration photographique de la collection manifeste son souci de confirmer l'*aujourd'hui* de son appellation. L'actualité de la revue n'est d'ailleurs pas de l'actualisation, le lien entre la partie proprement biblique et la dernière section étant relativement lâche. Les auteurs de l'encyclopédie ont voulu laisser le soin au lecteur d'imaginer lui-même l'articulation possible entre les deux mondes, se contentant d'amener ceux-ci en présence l'un de l'autre. Autre indice d'énonciation : la position du texte biblique au centre de la revue et son impression en caractères très gras témoignent du souci des éditeurs qu'il soit lu et qu'il soit lu pour lui-même.

jésus

La partie de la collection « Connaissance de l'histoire » consacrée à *Jésus* a commencé à paraître en 1973 sous forme de magazines hebdomadaires. Tandis que *Aujourd'hui la Bible* s'adressait très largement à toutes les personnes intéressées par la Bible, le magazine encyclopédique *Jésus* vise plus particulièrement les catholiques. La structure est constante : un encadrement d'actualité de part et d'autre d'une section biblique.

Les pages d'actualité — 4 dans les premiers numéros, puis seulement les 2 pages intérieures de la couverture à partir du n° 37 — sont de deux sortes : témoignages et petits textes d'auteurs connus et, à la fin, textes théologiques, catéchétiques, liturgiques ou autres directement liés à l'institution ecclésiastique.

La section centrale, de loin la plus importante, offre au lecteur une série d'études historiques, archéologiques, géographiques, littéraires touchant à l'époque du livre ou du thème bibliques que le numéro entend présenter. L'ensemble de la collection couvre à la fois la totalité de la Bible et tout

le domaine de la foi chrétienne. Le point de vue est, ici aussi, celui de l'exégèse historico-critique et l'objet visé est donc la Bible dans ses origines.

le monde de la bible

Héritier de la revue archéologique *Bible et Terre sainte, Le monde de la Bible* paraît, depuis 1977, à raison de 5 numéros par an. Comme sa devancière, mais de manière à la fois moins technique et plus étendue, ce magazine offre à tout lecteur simplement cultivé et curieux la possibilité de connaître le monde qui a vu naître la Bible. La part de l'archéologie est très importante et, comme dans les revues précédentes, l'approche des textes est celle de l'exégèse historico-critique. L'illustration photographique, en noir et blanc, est à peu près exclusivement archéologique. Nul souci, dans ce magazine, d'« actualiser » la Bible ou de lui confronter les réalités d'aujourd'hui ; tout au plus la préoccupation, de temps à autre, d'approfondir un point d'exégèse qui risquerait de provoquer des réticences dans un esprit moderne (par exemple, « Paul et les femmes » dans le n° 5, ou « Paul fondateur du christianisme ? » dans le n° 6).

un discours savant pour consommateurs de culture

Ces trois publications laissent-elles apparaître une autre aire de circulation de la Bible ? Donnent-elles de celle-ci une image inédite ?

1. Leur forme de magazines est par elle-même significative. Il s'agit là d'un genre qui n'est ni scolaire ni liturgique et qui révèle une intention de sortir du cadre des écoles et des églises. Le champ où la Bible se trouve ainsi projetée paraît largement ouvert à un type d'homme et de société attiré par l'exotisme de l'antiquité, mais curieux aussi d'un passé dont nous nous savons les héritiers. Ces magazines bibliques, quelle que soit par ailleurs leur diffusion réelle et quel que soit aussi le message véhiculé, témoignent, par leur seule existence, d'un double phénomène : l'Eglise, propriétaire jalouse s'il en est, reverse son bien au fichier de la bibliothèque universelle et, parallèlement, l'Occident sécularisé l'accueille dans son patrimoine.

2. Les artisans tout désignés de cette nouvelle forme de communication sont, ici aussi, les mêmes exégètes que ceux déjà rencontrés précédemment. Ces hommes formés à l'école de la critique historique et littéraire ne sont-ils pas parfaitement qualifiés pour faire « entrer dans l'histoire » humaine une œuvre qui, en France du moins, en était largement exclue tant qu'elle était perçue comme la propriété exclusive de l'Eglise ? Mais,

ainsi que l'indique l'usage courant de l'expression, cette « entrée dans l'histoire » n'est-elle pas le signe que la Bible est un objet du passé ? En dédouanant l'objet biblique par rapport à ses attaches institutionnelles présentes et en le replaçant dans une antiquité inoffensive, les exégètes-archéologues lui donnent sans doute droit de cité dans l'univers culturel de l'homme moderne, mais n'est-ce pas au prix d'une certaine mise à mort ? Les quelques pages croyantes de ces trois magazines ne suffisent pas à faire contrepoids au discours archéologique et savant des exégètes.

3. Face à ce discours historiquement non situé, le destinataire apparaît comme un consommateur de « culture », de science vulgarisée. C'est un enseigné dépourvu de tout pouvoir de contrôle, c'est aussi un homme qui, pour entrer dans le monde de la « culture », doit quitter celui de sa propre histoire.

III

le discours biblique de l'église officielle

A la différence des autres publications examinées jusqu'à présent, *Pierres vivantes*, paru en 1980, présente la caractéristique d'être un document officiel de la hiérarchie, ainsi que l'indique la mention de la couverture : « Les évêques de France aux enfants des C. M. ». Il peut être intéressant de comparer ce discours biblique institutionnellement très situé, puisqu'il est destiné à un usage interne, à celui des revues et magazines précédents.

donner le sens du point de vue catholique

L'identité de *l'émetteur* ne fait aucun doute : plus encore que dans la mention de la couverture et que dans la préface du Cardinal Etchegaray, elle se manifeste par toute l'articulation de l'ouvrage, par le lieu d'où tous les textes sont lus et présentés, par le sens qui est choisi. Le livre est divisé en trois parties : Bible, histoire de l'Eglise, institution ecclésiale. C'est en réalité cette troisième partie qui donne sa cohésion à l'ensemble : elle se présente comme le point d'aboutissement d'une longue histoire biblique et ecclésiastique, mais elle est tout autant et même davantage un point de départ pour comprendre la Bible et l'histoire de l'Eglise. Ce parti-pris ecclésial et croyant rend l'ensemble de l'ouvrage parfaitement cohérent et engendre une vision globale, aussi bien de la Bible que de l'histoire et même de l'univers.

Alors que, dans les autres revues, l'émetteur se trahit par les indices d'énonciation derrière lesquels il se cache autant qu'il se révèle, ici l'*énon-*

ciation est elle-même *énoncé* : l'institution Eglise s'annonce et s'énonce elle-même, ce qui est très clair dans la dernière partie dont c'est l'objet unique, mais ce qui est également vrai des autres parties et tout spécialement de la section biblique. Chacun des textes offerts à la lecture du catéchiste et de l'enfant est accompagné de notes marginales dont la dernière (pastille bleu foncé) entend donner le « sens du mot pour les catholiques, aujourd'hui ». Sur la soixantaine de ces notes que j'ai recensées, 24 se réfèrent aux sacrements, aux ministères, à la liturgie et 17 au dogme et à la morale ; il faut y ajouter 5 notes eschatologiques (le « ciel » et ses diverses figures) et 10 notes qu'on peut qualifier de « spirituelles » dans la mesure où elles parlent de la vie de l'Esprit dans la vie du chrétien.

L'ordre dans lequel les textes bibliques sont présentés est également significatif de l'identité de l'émetteur comme institution de foi. Les 30 passages de l'Ancien Testament sont introduits par 3 textes de l'*Exode* et du *Deutéronome* qui situent d'entrée le lecteur à l'intérieur du peuple croyant ; pareillement, les 50 textes du Nouveau Testament s'ouvrent par le récit de la Pentecôte et la description, dans les *Actes*, de la première communauté chrétienne.

Le choix des textes est, lui aussi, révélateur du point de vue institutionnel sous lequel la Bible est lue : alors que les récits de vocation sont relativement nombreux (5 pour l'Ancien Testament), aucun des livres de sagesse (*Proverbes, Qohélet, Siracide, Sagesse, Cantique*) n'est ni cité ni même signalé.

à bonne distance des contingences historiques

Si l'émetteur ne laisse planer aucune ambiguïté sur son identité et si cela lui permet de donner un sens clair et cohérent aux textes qu'il rapporte, on peut aussi, pour cerner mieux encore la nature de son discours, s'interroger sur son historicité. La partie où l'institution Eglise se décrit elle-même se compose de 19 chapitres dont 7 traitent des sacrements, 4 de l'année liturgique et 8 de la prière. Un seul chapitre, dans la partie consacrée à l'histoire de l'Eglise, évoque l'action des chrétiens dans le monde contemporain. L'index final parle, lui aussi, par ses silences : chômage, immigrés, travail, salaire, patrons, ouvriers, corps, garçons, filles, sexe, société, socialisme, politique, télévision, cinéma..., autant de mots qui font partie intégrante de notre histoire actuelle, mais qui n'entrent pas dans la définition que l'institution donne d'elle-même. Le seul mot de l'index qui évoque de manière exclusive une réalité de la seconde moitié du XXe

siècle est « cosmonautes » ; pour l'ensemble du siècle, on peut y ajouter les termes « militants » et « œcuménisme » et le sigle « J. O. C. ». Mis à part ces quatre mots, l'index pourrait dater du XVIIIe ou du XIIIe siècles. Il est évident que l'institution qui communique la Bible dans *Pierres vivantes* est une réalité historiquement non située.

En conclusion, ce discours officiel sur la Bible se différencie profondément des autres publications modernes. Pour la hiérarchie catholique, la Bible n'est pas un objet externe ni une réalité d'abord passée ; c'est un livre dont elle a la propriété plénière, une mémoire écrite qui l'habite et qu'elle habite totalement. Cette intériorité mutuelle de l'Eglise et la Bible rend l'institution apte à déclarer le sens des Ecritures. Par ailleurs, l'institution Eglise se présente comme un en-soi, comme non marquée en elle-même par la contingence historique : ce qu'elle dit d'elle-même dans *Pierres vivantes* ne diffère pas de ce que pouvait en dire le concile de Trente. Dès lors, son discours biblique me paraît devoir être qualifié d'idéologique : il vise, tout comme les catéchismes d'antan, à entraîner l'individu dans une adhésion totale à une institution qui se veut au-dessus et en dehors de toute contingence historique ; elle le fait au moyen d'une vision globale de l'univers scellée par une pratique liturgique déterminée, laquelle reflète une conception très typée des rapports de pouvoir entre une hiérarchie dirigeante et une masse de « fidèles ». La Bible ainsi médiatisée est pleine de sens, mais elle n'en a qu'un et il est clos.

IV

anciens et nouveaux modes de diffusion

Au cours des trente dernières années, la circulation de la Bible en France a évolué sous la pression d'une multiplicité de facteurs : apparition de la nouvelle intelligentsia des exégètes et recul parallèle des théologiens, sécularisation croissante de la vie sociale et culturelle et recul parallèle de l'institution ecclésiastique, avènement des grands médias et, grâce à eux, accession plus large des masses à ce qu'on appelle la « culture ». Lorsqu'il s'agit d'étudier un phénomène socio-culturel tel que celui de la circulation de la Bible aujourd'hui, il est difficile d'isoler tel ou tel facteur et d'en mesurer l'impact.

un livre qui tend à échapper aux églises

Les changements intervenus dans les modalités de transmission de la Bible sont importants et la parution récente de *Pierres vivantes* arrive à

point nommé pour faire apparaître l'écart intervenu entre *le discours biblique institutionnel* et les autres discours bibliques modernes. Tout en modernisant quelque peu son langage, en utilisant prudemment les acquis de l'exégèse et en mettant à profit le potentiel évocateur de la technique photographique, l'institution Eglise conserve le même discours que par le passé. La Bible est bien son livre, la mémoire collective de sa foi. Grâce au rapport d'intériorité qu'elle entretient avec son Ecriture, l'Eglise est à même d'en déclarer le sens. Pour elle, la Bible est sans creux ni obscurité, mais — et c'est l'envers de cette plénitude — elle est aussi sans questions ni contestations. L'institution en fait une lecture univoque et réductrice. De manière fort légitime, elle se pose en lieu privilégié de lecture ; mais elle va plus loin car, en omettant de confesser sa propre historicité, elle se pose, dans sa forme actuelle présentée comme absolue et virtuellement parfaite, en lieu unique de lecture. La Bible, de ce fait, est réduite à l'institution.

Toute autre est la médiatisation opérée par les publications les plus caractéristiques de ces vingt dernières années. Le livre qu'elles transmettent est celui des exégètes, mais il est aussi, du moins partiellement, celui que les médias peuvent adresser à un large public débordant les frontières des Eglises et même de la foi. Les exégètes forment une classe hybride et on pourrait dire que leur discours est double : hommes de l'institution ecclésiale, ils sont mandatés par elle pour développer la lecture de la Bible chez les croyants ; hommes de science, ils parlent un langage technique qui n'appelle pas une adhésion de foi. Dans la mesure où l'exégète se prolonge en théologien et en pasteur, il apporte à l'institution le crédit de sa science, même si, en le faisant, il outrepasse ses compétences propres. Parmi les hommes d'Eglise, il est aussi le seul qui soit en mesure d'adresser un discours intelligible au large public des médias modernes. Cette aptitude le rend d'autant plus précieux pour l'institution que celle-ci, voyant ses propres réseaux se réduire comme peau de chagrin, est contrainte de jouer le jeu des mass-media pour atteindre non seulement les incroyants, mais aussi une part croissante de ses propres « fidèles ».

un livre aux mains de nouveaux clercs

La Bible transmise par les exégètes écrivains a subi d'importantes transformations. Elle est tout d'abord devenue un *objet extérieur*, soumis aux mêmes méthodes d'observation et d'analyse que les autres ouvrages de la littérature. Elle a ainsi perdu son caractère sacré qui lui valait autrefois une adhésion a priori et sans restriction. Elle se laisse ainsi contester. En

contre-partie, elle retrouve aussi un nouveau pouvoir de contestation, car elle ne s'identifie plus à l'institution qui la lisait. La distance introduite par l'exégète entre la Bible et ses lecteurs engendre entre eux un nouveau rapport qui peut être de simple étrangeté, mais qui peut être aussi de respect et d'écoute.

Les exégètes qui ont accès aujourd'hui aux grands moyens de diffusion écrite sont, dans leur très vaste majorité, des adeptes de la méthode de critique littéraire et historique. Ils ont à la fois la confiance des maîtres de l'édition et celle des autorités ecclésiastiques. La méthode, en l'occurrence, façonne l'objet et la Bible, dans les publications les plus modernes, apparaît comme une *réalité du passé.* Là est peut-être le trait le plus frappant de sa circulation actuelle dans les revues et magazines pour grand public. De par leur formation, en effet, ces exégètes ne sont compétents que dans l'étude de l'origine des textes. Leur approche est de type archéologique et c'est elle qui s'impose très largement, aussi bien dans l'encyclopédie *Aujourd'hui la Bible* que dans les *Cahiers Evangile.* D'autres approches et d'autres exégètes s'efforcent de promouvoir un autre rapport à la Bible, mais ils ne reçoivent pour l'heure, de la part de l'Eglise et des médias, qu'une attention marginale et réticente.

L'exégèse historico-critique est, curieusement, fort peu historique. Dans les publications examinées, elle apparaît comme libre de toute attache historique, idéologique, culturelle. Parée des attributs de la science, elle serait d'autant plus neutre et objective qu'elle ne serait située nulle part. Sans m'étendre sur ce point de vue largement discrédité aujourd'hui, il me suffit de remarquer qu'il contribue à entraîner les lecteurs de la Bible dans une course impossible vers un passé mythique tout en les arrachant à leur propre histoire. N'est-ce pas la même idéologie qui nourrit parfois la publicité des voyages en « Terre sainte » ?

de la vulgarisation à une réelle réappropriation

En vulgarisant leurs recherches pour le bénéfice d'un grand public, les exégètes historico-critiques lui ont, sans aucun doute, fait cadeau d'une quantité appréciable de connaissances et l'ont souvent aidé à se libérer du carcan des vieux dogmatismes. Mais, ce faisant, ils se sont aussi rendus indispensables. A leur tour, ne se sont-ils pas faits eux-mêmes le passage obligé de l'accès à la Bible ? C'est bien, en effet, l'impression qui se dégage, non pas de tel ou tel article, mais de l'ensemble des revues et magazines que nous avons interrogés et qui, à peu de choses près, semblent tous provenir de la même source. Partout nous assistons au même processus

de *vulgarisation* : des bribes de savoir prédigéré présentées aux lecteurs profanes sans que jamais la clef leur soit offerte pour qu'ils ouvrent eux-mêmes la porte de la Bible. Aux savants de découvrir et de critiquer, aux autres de recevoir et d'essayer de comprendre.

La forteresse historico-critique commence à montrer des signes de faiblesse sous le poids de l'âge, mais aussi sous les assauts conjugués d'autres méthodes et d'autres pratiques. De plus en plus nombreux sont les groupes de lecture biblique dont le but principal n'est plus d'apprendre et de traduire dans la pratique ce que d'autres, clercs de la religion ou clercs de la science, ont découvert. Avec l'apport de méthodes dont ils apprennent, en tâtonnant, le maniement, ces groupes connaissent enfin le plaisir de la découverte. Situés par ailleurs dans la contingence de leur histoire, ils s'efforcent de se réapproprier la Bible sans la réduire et d'en faire surgir une parole qui soit en même temps celle de leur propre histoire. Ici et là, dans les publications de ces dernières années, on voit cette vie nouvelle de la Bible, mais il faut bien reconnaître que les institutions, Eglise et mass-media, auront toujours du mal à prêter leur voix à l'anarchie de la vie.

jean l'hour

télévision et présence réelle

Utiliser ce moyen de communication de masse qu'est la télévision, c'est, pour les Eglises, entrer volontairement dans le monde du spectacle et endosser l'ambiguïté qui marque la situation de la chose montrée tout comme le regard du spectateur. La question est abordée ici en deux temps. Du côté du sujet d'abord, une réflexion sur l'acte de regarder s'impose comme une sorte de préalable anthropologique pour comprendre ce que devrait être un regard de téléspectateur averti par la foi. Examinée à la lumière de ce que l'Evangile nous dit de Jésus, de ce que certains peintres ont su nous montrer, la conversion du regard revient à apprendre à lire en tout visage humain le signe d'une transcendance, l'image de Dieu. Alors le petit écran, aussi banalisant, nivelant ou complaisant soit-il, peut parfois nous proposer autre chose que miroirs ou idoles, mais aussi l'icône de ce que nous avons à devenir. L'autre approche concerne ce que les Eglises donnent à voir d'elles-mêmes, en particulier leurs célébrations : l'enjeu n'est plus alors de déchiffrer le signe dans l'image profane, mais de participer ou non à la réalité sacramentelle diffusée. Une tentative est faite à ce sujet pour fonder théologiquement une « télédistribution » de l'eucharistie. La démonstration s'appuie sur une double base : la reconnaissance du rôle propre de l'Esprit Saint dans la consécration du pain et du vin, qui est de plus en plus souligné dans le dialogue œcuménique, et l'exploitation d'une symbolique des ondes électromagnétiques comme signe physique de l'omniprésence de l'Esprit. Les Eglises sont ainsi invitées à entrer de plain pied dans l'ère de la téléprésence, c'est-à-dire à admettre que les croyants qui assistent au repas eucharistique devant leur télévision puissent en être également à domicile les convives.

L'Eglise, désormais, fait partie du spectacle du monde parce qu'elle fait partie d'un monde devenu spectacle. Comme toutes les institutions qui composent la société contemporaine, elle est offerte et s'offre au regard du public, sinon dans le monde entier, du moins en Europe occidentale et dans les deux Amériques, sur les écrans de télévision qui font dorénavant partie du mobilier familial.

Il en est ainsi pour le meilleur et pour le pire. Le meilleur, c'est la chance offerte à la communication de l'Evangile, en ce lieu nouveau où l'homme, quotidiennement, considère le train de ce monde. Le pire, c'est l'ambiguïté intrinsèque et insurmontable de la transformation du monde en spectacle. S'il est vrai que « *notre vie est cachée avec le Christ en Dieu* », il

est bien certain que l'Eglise-spectacle ne sera jamais que l'apparence avant-dernière de la réalité qu'elle est appelée à signifier parmi les hommes.

Il importe donc au plus haut point, pour évaluer ce qui nous est advenu depuis quelque deux décennies et pour nous préparer à ce qui nous adviendra encore, de prendre, par rapport à cette transformation, une distance à la fois compréhensive et critique. Elle seule nous permettra d'aborder un domaine où fleurissent conjointement des promesses cachées et des illusions aveuglantes. Ni l'enthousiasme naïf ni la répulsion rétrograde ne sont ici de mise.

La responsabilité des Eglises est d'autant plus grande à cet égard que, en Europe occidentale et dans les deux Amériques tout au moins, il leur est dévolu de participer elles-mêmes activement à la production télévisuelle. Des heures d'émission leur sont octroyées, dont elles ont le droit et le devoir de faire le meilleur usage. Mais qu'est-ce que le bon usage d'une heure d'antenne ? Quiconque exerce — ou a exercé, comme le soussigné — une responsabilité dans la production d'émissions « religieuses » porte en lui, lancinante, la question de savoir que montrer, et comment le montrer.

I

la conversion du regard

Une nouvelle « querelle des images » a commencé, dont il faut souhaiter qu'elle se développe et parvienne à maturité. Il y va de la pertinence de la présence des Eglises dans les réseaux modernes des télécommunications. Or, il m'apparaît aujourd'hui, avec une évidence croissante et contraignante, qu'à la question « que montrer ? comment le montrer ? », ceux-là seuls auront quelque chance de pouvoir bien répondre qui se seront tout d'abord posé une autre question, qui est celle de savoir que regarder, et comment regarder.

Les deux questions ne sont en définitive que les deux faces d'une seule interrogation. Si je sais quel regard je porte sur les êtres, je saurai quel regard je sollicite, je provoque et j'éveille, dès l'instant où je m'offre, moi-même ou les images dont je suis producteur, au regard d'autrui.

jean-marc chappuis

apprendre à regarder

Le serviteur de Yahvé « *n'avait ni beauté, ni éclat pour attirer nos regards* » ; « *mis au nombre des malfaiteurs* » (Is 53, 2.12), il ne sollicitait ni le regard apollinien du savoir, ni le regard dionysiaque de la possession. Seul le regard christique de l'*agapè* pouvait le reconnaître. Quant à nous, dit saint Paul en parlant des apôtres, « *Dieu nous a, semble-t-il, exposés comme les derniers des hommes, comme des condamnés à mort, nous donnant en spectacle au monde, aux anges et aux hommes* » (1 Co 4, 9). Quel regard sollicitons-nous ? Quelles images sont-elles légitimes ? Les images légitimes sont sans doute celles qui, selon *Isaïe* 53, écartent la tentation de l'idolâtrie et de l'objectivation apollinienne, et celle de l'esthétisme et de la possession dionysiaque.

Notre regard est multiple. Et il est malhabile, parce qu'il est excessivement sollicité, superficiel, blasé. Nous pouvons, à la limite, en arriver à tout regarder sans rien voir, à devenir aveugles, les yeux grands ouverts. Savoir regarder ne va pas sans apprentissage. Jésus savait. Le regard qu'il portait sur les êtres, les évangiles l'attestent bien souvent, était doué d'une promptitude, d'une pénétration et d'une compréhension extraordinaires.

Savoir regarder, c'est apprendre à décrypter. Un être humain toujours se cache en même temps qu'il se montre. Le regard doit donc s'exercer à une vision au deuxième degré. Les signes qui nous sont offerts par le Christ ont cette vertu de nous y préparer et de nous y exercer. L'eau du baptême, le pain partagé et le vin distribué de la Cène sont des signes à la fois naturels et culturels. Ils appartiennent à l'univers du cosmos, comme les fleurs et le soleil des aurores printanières. Et ils appartiennent aussi à l'univers du logos, à cette signification nouvelle que l'Evangile confère à ce monde et aux êtres vivants qui l'habitent. L'apôtre Paul a incité les Corinthiens à « *discerner* » le corps du Christ en ce pain (1 Co 11, 29). Il les a pressés de sortir de leur distraction. Ils ne savaient plus voir que ce pain signifie plus que du pain. De même, en cet homme qui m'est donné comme un prochain et qui m'est promis comme un frère, il y a plus que l'homme qu'il est. En lui se trouve l'homme qu'il est appelé à devenir.

On connaît bien la parabole du bon Samaritain. Mais y a-t-on remarqué l'importance du regard ? Le Samaritain est le seul des trois passants, non pas à avoir vu le blessé que chacun avait vu, mais à avoir su le regarder avec l'attention nécessaire. Un spécialiste des sciences de la communication, le professeur Wiebe, de Boston, terminait un jour un exposé sur l'influence de la radio et de la télévision en ces termes : « *Je vous renvoie*

à la parabole du bon Samaritain : les médias nous permettent de voir et de passer outre. »

la leçon des peintres

Qui nous apprendra à regarder ? Des peintres, sans doute, seront nos meilleurs maîtres : Rembrandt, ou le Greco. Et puis Memling. Il faut prendre le temps de contempler, pour faire l'apprentissage du regard, le volet de droite de son triptyque intitulé « *Le mariage mystique de sainte Catherine* », à l'Hôpital Saint-Jean de Bruges. Ce volet ne présente qu'un seul sujet : saint Jean le visionnaire assis sur un rocher de Patmos, au bord de la mer, le stylet à la main. Il occupe toute la moitié inférieure du panneau, l'ensemble de sa vision toute la moitié supérieure. Alors que nous voyons, en haut, la vision d'Apocalypse se déployer en images, Jean ne la regarde pas : « *Il regarde droit devant lui, de ses calmes yeux bruns. Il voit, mais intérieurement. Il ne voit point, comme nous, la vision au-dessus de la mer. Son regard est fixé sur la vision authentique, intérieure* » [1].

Le regard de Memling sur saint Jean, le regard de saint Jean sur un monde éclairé par une théophanie, voilà ce qu'il nous faut apprendre. Un regard assez aigu pour voir, sans se détourner, tous les signes de la victoire apparente de la souffrance et de la mort en ce monde. Un regard assez perçant pour percevoir, sans se laisser embrumer, l'océan paisible de Dieu au-delà de l'apparence immédiate. Un regard assez serein pour n'être pas embué par les larmes, assez aimant pour discerner, dans le blessé couché sur le bord du chemin, l'être qui attend une main secourable pour reprendre sa route.

Au regard intérieur de saint Jean à Patmos selon Memling correspond le regard intérieur, également admirable, de saint Matthieu à l'écoute de l'ange selon Rembrandt. La plume levée, l'évangéliste prête une attention concentrée et paisible à la dictée de l'ange qui, derrière lui, s'incline vers son oreille. Son regard, indicible, ne se porte sur aucune apparence sensible. Il s'intériorise dans l'ombre, sous le dôme illuminé d'un front tout à la fois ridé et radieux.

Se mettre à l'école de Memling, de Rembrandt et de tous ceux qui, comme eux, ont porté sur la réalité un regard consacré et qui ont su dès lors montrer ce monde éclairé par une théophanie : telle est la voie royale qu'il nous faut emprunter. Alors, tandis que se développera en nous le

1. Frédéric VAN DER MEER, **L'apocalypse dans l'art,** Anvers, Ed. du Chêne, 1978, p. 263.

regard intérieur, nous déchiffrerons peu à peu, en tous les visages humains, ce qu'Olivier Clément appelle *Le visage intérieur* [2].

le chiffre des visages

On le sait depuis Moïse : le visage humain peut devenir une manifestation de Dieu. Le livre de l'*Exode* raconte en effet que lorsqu'il descendit du mont Sinaï, tenant dans sa main les deux tables de la Loi, « *Moïse ne savait pas qu'au moment où il descendait de la montagne, la peau de son visage était devenue rayonnante, parce qu'il avait parlé avec Dieu* » (Ex 34, 29).

Olivier Clément, dans *Le visage intérieur*, soutient que « *la "preuve" ultime de Dieu, pour l'homme d'aujourd'hui, est sans doute la face humaine quand elle se dénude des faux-semblants et s'illumine d'une autre lumière. Quand elle commence à se faire icône* » (pp. 62-63). Que la face humaine, lorsqu'elle commence à se faire icône, devienne une manifestation de Dieu, la « preuve ultime » de Dieu, cela mérite attention de la part de ceux qui appartiennent désormais à une civilisation de l'image, qui ont passé, pour parler comme McLuhan, de la galaxie Gutenberg à la galaxie Marconi.

Le visage humain iconographié — la formule est forte et belle — devient « *épiphanie de la transcendance* » (p. 59). Par excellence, l'icône du Christ est épiphanie de transcendance. Mais toute face humaine peut le devenir. Moïse ne savait pas que son visage était devenu rayonnant parce qu'il avait parlé avec Dieu. Ceux que le Christ rassemble, selon la prophétie du jugement dernier en *Matthieu* 25, ne savaient pas non plus auparavant, et découvrent soudain, avec surprise, qu'ils ont ou qu'ils n'ont pas été, pour leurs compagnons de vie, manifestation de Dieu.

Nul ne sait comment, sur sa propre figure, la condition humaine est déchiffrée par le regard d'autrui. Mais chacun peut savoir que son existence se joue entre la défiguration et la transfiguration de sa propre figure. Chacun peut apprendre, en laissant en lui l'Esprit faire son œuvre, à porter sur le visage d'autrui un regard révélateur de l'icône dont il est porteur à son insu. Or, dans la civilisation de l'image qui est la nôtre, notre regard est constamment mis à l'épreuve. Reconnaissons-nous, dans les visages que nous voyons sur nos écrans de télévision les icônes dont parfois, à leur insu, ils sont porteurs, pendant un fugitif instant ? Ou bien nous regardons-nous nous-mêmes en eux, comme en un miroir ?

2. Olivier CLÉMENT, **Le visage intérieur,** Paris, Ed. Stock, 1978.

Le spectacle sportif, par exemple, un des plus attractifs de la télévision, fonctionne à la fois comme un miroir qui nous renvoie notre propre image, et comme une icône qui nous appelle à dépasser cette image que nous recevons de nous. Voici le miroir tout d'abord : un espace délimité, un temps chronométré, vingt-deux joueurs, trois arbitres, deux buts et un ballon. Le match de football nous donne, de notre vie en société, une image épurée et clarificatrice. Coéquipiers et adversaires, objectifs à atteindre, règles de conduite, arbitres, spectateurs bienveillants ou injustes : tout y est, en un raccourci spectaculaire et passionnant. Et voilà l'icône : l'espace d'un instant, un soir, sur un écran d'amateur, deux visages me sont apparus, burinés, paisibles, fraternels. Deux sportifs bien connus à Genève s'entretenaient à l'occasion des adieux que l'université offrait à son maître des sports.

Ces deux visages, soudain, qui ne sont point ceux de vedettes, mais d'hommes discrets et accomplis, étaient sans le savoir porteurs d'un appel. Ils nous incitaient à devenir vraiment enfin ce que nous sommes : des êtres conscients de leurs possibilités comme de leurs limites, habitant le monde avec modestie et assurance, prêts à faire équipe avec tous leurs compagnons de vie comme à accomplir, lorsqu'il le faut, une longue marche en solitaires.

Il faut les regarder attentivement, ces visages qui chaque jour, fugitivement, occupent nos écrans et sollicitent notre discernement. Car il arrive parfois, soudain, que l'icône surgisse, que Dieu se manifeste. Il faut les regarder de telle sorte que l'icône soit perçue comme manifestation de Dieu, et ne dégénère pas en idole.

II

présence réelle et télédistribution

Une des questions fondamentales que les Eglises ont à se poser, maintenant qu'elles sont entrées avec la société tout entière dans la galaxie Marconi, est de savoir s'il est opportun, juste et bon de « montrer » au téléspectateur le culte ou la messe, et en particulier la célébration même du repas eucharistique.

La pratique, on le sait, constitue une réponse positive à cette question fondamentale : les Eglises retransmettent en effet cultes et messes sur les antennes. Mais, ce faisant, que font-elles exactement ? Se donnent-elles en spectacle ? Ce serait hautement contestable, chacun en conviendra. En

un temps où ni la radio ni la télévision n'étaient encore concevables, La Bruyère, déjà, s'en inquiétait : « *Le discours chrétien est devenu spectacle... On n'écoute plus sérieusement la parole sainte : c'est une sorte d'amusement entre mille autres* ». Ainsi commence, dans *Les caractères,* le chapitre intitulé « De la chaire ». Que dirait La Bruyère s'il lui était donné de participer aujourd'hui au spectacle permanent que les hommes s'offrent quotidiennement à eux-mêmes, tous ingrédients confondus : politiques, ludiques, sportifs, religieux ?

spectateurs ou convives

Et s'il ne s'agit pas d'un spectacle, de quoi s'agit-il alors ? Cette manière de « montrer » une célébration relève-t-elle de cette « *démonstration d'Esprit et de puissance* » que l'apôtre Paul déclare résolument préférer au « *prestige de la parole* » et « *aux discours persuasifs de la sagesse* » (1 Co 2, 4) ? Peut-on vraiment l'espérer, dès lors qu'on offre tout aux destinataires de telles retransmissions, à une exception près cependant et qui est de taille, puisqu'ils sont privés de l'essentiel, le pain et le vin consacrés ?

En offrant le repas eucharistique au téléspectateur, non pas pour qu'il puisse le partager, mais à seule fin qu'il puisse le regarder, les Eglises, il faut oser formuler cette interrogation déplacée (mais déplacée seulement en apparence), ne procèdent-elles pas dans leur propre registre comme les producteurs de films érotiques dans le leur ? Comme eux, ne mettent-elles pas les spectateurs en appétit, sans leur offrir la possibilité de se nourrir effectivement, leur refusant au contraire la consommation des espèces, comme les autres leur refusent la consommation de l'acte sexuel ?

Quel regard sollicitent donc les Eglises, en donnant ainsi en spectacle le moment suprême de leur célébration, celui-là même où chacun est invité à une participation personnelle effective ? Le regard consacré de l'homme sanctifié ? Ou plutôt : le regard concupiscent du voyeur frustré ? Ou encore : le regard enchanté de l'esthète à l'opéra ? En ce cas, ce ne sera plus Paris, mais *Parsifal* qui vaudra bien une messe, ou *La flûte enchantée* ! Ou encore : le regard émerveillé (ou moqueur) du profane assistant aux sortilèges des magiciens ? Ou même : le regard sympathisant du spiritualiste pour lequel le repas eucharistique est un rituel désuet, et qui condescend cependant, « en esprit », à s'y associer de loin ?

En vérité, les Eglises n'ont pas le droit de se donner de cette manière en spectacle, de consentir à métamorphoser leurs célébrations en auditions ou en shows, de traiter en simple consommateur de sons et d'images

l'auditeur de radio et le téléspectateur. Elles doivent ou bien le respecter assez pour ne plus rien lui proposer de cette nature, ou bien lui conférer un statut de participation qui soit digne du message de salut qu'elles lui offrent. Le temps des demi-mesures est passé. Le temps est venu de la téléprésence réelle.

Car une autre possibilité se présente, qui est celle de la télédistribution. Certaines communautés chrétiennes s'y sont risquées. Ainsi l'Eglise luthérienne de Suède — par ailleurs une des Eglises protestantes les plus traditionalistes, étant plus qu'aucune autre attachée à la succession apostolique ministérielle — dont le producteur de télévision attitré, le pasteur Glemme, le 25 janvier 1976, a organisé un repas eucharistique tout à fait classique, à cette différence près qu'il était télévisé et que le téléspectateur, dûment prévenu, était invité, s'il le désirait, à préparer chez lui du pain et du vin et à les consommer au moment de la distribution des espèces.

Est-ce possible ? Techniquement, une telle pratique ne pose bien sûr strictement aucun problème. Mais est-ce possible théologiquement ? La question, chaque fois qu'elle se pose, est débattue avec passion. Elle l'a été en Suède. Elle l'a été à la Fédération protestante de France, alors qu'une paroisse avait pris la responsabilité, et le risque, de s'engager occasionnellement dans cette voie. Elle l'est chaque fois que l'on apprend — et cela se produit périodiquement — qu'un téléspectateur, de son propre chef, a procédé de cette manière à son domicile, ayant décidé de cesser de se laisser réduire au statut de spectateur et prenant librement la responsabilité d'accéder au statut de convive.

Cette télédistribution spontanée, « sauvage », qui échappe totalement à la volonté et au contrôle de l'officiant, peut-elle faire l'objet d'une reconnaissance théologique et ecclésiale, non point occasionnelle et implicite, mais au contraire régulière, positive et organique ? Telle est la question. Elle ne peut être posée et élaborée que sur un seul terrain, celui de la pneumatologie. Nous allons voir pourquoi et en quel sens. Mais, au préalable, il est sans doute opportun d'écarter un malentendu que l'exploration d'un domaine aussi nouveau peut éventuellement faire surgir. Il faut donc préciser qu'une telle pratique n'implique en aucune façon que l'on postule je ne sais quelle « magie » des ondes qui s'en viendrait relayer, au moment où précisément tout est mis en œuvre pour nous en délivrer, ce que la théologie et la pratique sacramentelles ont pu comporter, en chrétienté, de composantes magiques d'origine païenne. Les ondes ne constituent pas un « fluide sacré » qui, « *ex opere operato* », effectuerait par enchantement, à distance, une métamorphose miraculeuse

d'un pain vulgaire et d'un vin ordinaire. Elles sont des éléments de la création, ni plus ni moins, tout comme les végétaux dont on fait le pain et le vin du repas eucharistique. Comme aussi l'eau du baptême ou encore l'air et le vent.

pour une symbolique des ondes

Le mot « onde » provient du latin « unda », qui signifie eau courante. L'homme, dans sa longue exploration du monde, connaît depuis des millénaires l'eau et le feu, l'air et la terre. Il ne connaît que depuis quelques décennies les ondes électromagnétiques. Aussi a-t-il tout naturellement, et par analogie, enrichi le sens du terme dont il usait pour désigner l'eau courante. Dorénavant, une onde n'est plus seulement cette « *masse d'eau qui se soulève et s'abaisse en se déplaçant ou en donnant l'illusion du déplacement* » que décrit le dictionnaire *Robert.* Une onde est aussi, désormais, cette réalité qui se déplace sans nécessiter aucun milieu matériel connu pour sa propagation. Telles sont les ondes électromagnétiques, c'est-à-dire : les ondes hertziennes, les rayons x, gamma, infra-rouges, ultra-violets, les radiations visibles.

Entre les ondes liquides et les ondes électromagnétiques, il n'existe aucune différence de statut ontologique : elles appartiennent les unes comme les autres à la création. Cependant, il existe entre elles deux différences appréciables. La première, mineure, est chronologique : nous connaissons les unes depuis toujours alors que nous découvrons à peine les autres. La deuxième, majeure, est qu'elles ne se perçoivent pas de la même manière. Les ondes liquides sont visibles, la plupart des électromagnétiques ne le sont pas. Aussi ne pourrait-on pas dire des secondes ce que saint Augustin disait des premières, à savoir que l'eau du baptême, comme le pain et le vin du repas eucharistique, constituent des signes visibles d'une grâce invisible.

Les ondes électromagnétiques n'appartiennent pas au monde visible. Elles n'en appartiennent pas moins au monde sensible. Il en va d'elles comme du vent dont Jésus parlait à Nicodème : « *Tu entends sa voix* » (Jn 3, 8). Le vent n'est pas visible, mais il est audible. Pour peu qu'il soit violent, au surplus, il devient aisément perceptible, non seulement pour l'oreille, mais pour l'ensemble du corps, sans cesser pour autant de rester invisible. Les ondes électromagnétiques appartiennent au monde sensible, perceptible par l'homme. Elles sont mesurables et quantifiables. Au même titre que le vent, et pour des raisons comparables, elles sont appropriées à la symbolique de l'Esprit.

Nous l'avons dit : l'eau, le pain et le vin appartiennent tout à la fois à l'univers du cosmos et à l'univers du logos. Ce sont des réalités naturelles qui, dans l'acte du baptême et dans le repas eucharistique, endossent la signification nouvelle, symbolique, que leur confère la parole de Dieu. Elles « signifient » dès lors l'œuvre du Christ, par l'Esprit. Il en va de même du vent et des ondes électromagnétiques. Celles-ci, comme le vent invisible mais perceptible, appartiennent à l'univers du cosmos. Comme lui, elles endossent la signification nouvelle, symbolique, que leur confère la parole de Dieu. Elles « signifient » dès lors l'œuvre de l'Esprit, en Christ.

Le malentendu « magique » étant ainsi dissipé, la fonction symbolique des ondes étant ainsi établie, nous pouvons, semble-t-il, fonder théologiquement de manière positive la pratique de la télédistribution. Elle résulte, en effet, d'une téléprésence réelle signifiée tout à la fois par la concentration christologique des espèces consacrées au cours du repas eucharistique et par la diffusion de l'action de l'Esprit à l'œuvre en tous ceux qui l'invoquent.

l'action du saint-esprit dans l'eucharistie

Une évaluation théologique positive est aujourd'hui rendue possible par la reprise en compte de la pneumatologie dans la doctrine eucharistique. On le voit bien à la lecture des divers consensus publiés en la matière depuis quelques lustres.

Le plus important d'entre eux, élaboré par « Foi et Constitution », du Conseil œcuménique des Eglises, avec la collaboration de théologiens catholiques romains, a pris sérieusement en compte la pneumatologie [3]. L'eucharistie y est présentée comme action de grâce au Père, mémorial du Christ, invocation et don de l'Esprit, communion dans le corps du Christ. Or, ce document a été soumis à l'attention des Eglises membres et d'instances catholiques compétentes. La tendance s'est confirmée, qui souligne l'importance de la pneumatologie pour la compréhension de l'eucharistie et que Lukas Vischer, alors directeur de « Foi et Constitution », a résumée en ces termes : « *L'usage toujours plus fréquent de l'invocation du Saint-Esprit (épiclèse) et la valeur qu'on lui accorde indiquent un effort en vue de considérer que l'énergie de l'Esprit et les paroles d'institution prononcées par Jésus sont efficaces dans l'eucha-*

3. **La réconciliation des Eglises : baptême, eucharistie, ministères,** Taizé, Presses de Taizé, 1974.

ristie. »[4]. Le texte du consensus précise : « *C'est l'Esprit qui, dans l'eucharistie, fait que le Christ soit réellement présent et donné dans le pain et dans le vin, en accomplissant les paroles de l'institution* »[5]. Cette formule est capitale, et le consensus nous le fait bien voir en précisant qu'elle peut « *aider considérablement à surmonter les différences d'interprétation que l'on rencontre dans l'usage de l'expression " présence réelle " du Christ dans l'eucharistie* ».

La pneumatologie est donc remise à l'honneur dans l'interprétation de l'eucharistie. Une lacune lourde de conséquences malencontreuses se comble. L'épiclèse en effet, vivante en tradition orthodoxe, a eu tendance à s'étioler dans la tradition latine et à être remplacée, du côté catholique, par les paroles prononcées par le prêtre sur les espèces et par « la » parole prêchée, du côté protestant (en dépit de Calvin lui-même). Simultanément, une déformation se corrige. Les forteresses dogmatiques édifiées autour de l'eucharistie sont peu à peu démantelées pour faire place à des avenues qui permettent de circuler librement entre les confessions. Les formules explicatives de la présence du Christ dans l'eucharistie apparaissent telles qu'elles sont : relatives, liées à des contextes culturels et confessionnels particuliers. Le *Document de travail des commissions œcuméniques de dialogue de la Suisse* intitulé « Pour un témoignage eucharistique commun des Eglises » parle en ces termes de la transsubstantiation : « *La doctrine de la transsubstantiation a pour but essentiel de formuler le mystère de la présence réelle... à ce titre elle est moins une formule de confession qu'une explication théologique résultant d'une évolution plus tardive* »[6]. Voilà, selon ce document, ce dont, du côté catholique, « *on est, d'une manière générale, beaucoup plus conscient que naguère* ». Et, du côté protestant, on s'y trouve, beaucoup plus que naguère, conscient que « *toute théologie correcte de l'eucharistie a pour but de formuler le mystère de la présence réelle* ».

Une lacune se comble, une déformation se corrige. La Cène, ou l'eucharistie, apparaît de plus en plus clairement, dans toute son admirable extension, comme présence réelle de Dieu parmi nous : à la fois concentrée dans les signes christologiques de la parole, du pain et du vin, et diffuse dans l'opération secrète du Saint-Esprit.

4. **Document du Comité central** 15 (ronéographié), p. 11.
5. **La réconciliation des Eglises, op. cit.,** p. 35.
6. **Op. cit.,** Berne et Sion, 1973, p. 4. Ces développements et ceux qui suivent reprennent les conclusions de mon article « La téléprésence réelle », **Positions luthériennes,** avril-juin 1978, pp. 114-176.

omniprésence de l'esprit saint et téléprésence

La parole, d'institution, d'invocation, de consécration et de prédication, est prononcée en un lieu : le lieu de rassemblement de la communauté chrétienne. De même le pain est rompu, la coupe élevée en ce même lieu et en ce même moment du rassemblement, et y sont distribués. C'est la concentration des signes christologiques. Simultanément l'Esprit, invoqué dans la communauté rassemblée, agit au plus intime de l'homme pour authentifier les signes christologiques et leur conférer la réalité d'une présence. L'Esprit opère à la fois au plus intime de l'homme et jusqu'aux extrémités de l'univers.

Le repas eucharistique est le lieu d'une présence qui se manifeste à travers des symboles. Le pain et le vin, nourritures terrestres, symbolisent une nourriture spirituelle. Pour que ces symboles nous parlent, il faut que la parole, en particulier les paroles de l'institution, leur donne sens, et que, dans le cœur des convives, l'Esprit Saint confirme ce sens. Si le pain et le vin symbolisent la présence du Christ dans la communauté rassemblée, pourquoi les ondes ne symboliseraient-elles pas de même, à l'ère de la téléprésence, l'omniprésence du Saint-Esprit ?

Toutes les traditions chrétiennes, en professant la doctrine de l'inspiration des Ecritures, reconnaissent le lien qui unit l'Esprit et la parole. C'est par l'Esprit qu'une parole humaine devient parole de Dieu. De même, toutes les traditions reconnaissent aujourd'hui explicitement le lien qui unit l'Esprit et les espèces de la Cène. Les ondes, relativement à la parole humaine, au pain et au vin, sont entrées si récemment dans notre vie en commun que nous ne savons pas comment les y intégrer. Or, si la parole humaine, des épis rassemblés et des grappes pressées peuvent signifier le Fils de Dieu et symboliser sa présence, pourquoi les ondes ne pourraient-elles pas à leur tour signifier son Esprit et symboliser sa présence ? Ce que l'on octroie aux ondes liquides des eaux du baptême, pourquoi ne pas l'octroyer aussi aux ondes électromagnétiques ? Pourquoi refuser qu'elles puissent nous offrir ce clavier de significations symboliques si largement reconnu à d'autres éléments naturels et aux nourritures quotidiennes ?

En fait, il faudra bien admettre que la téléprésence constitue, comme la présence corporelle immédiate, une des formes de la rencontre entre les êtres humains qui peut, elle aussi, devenir l'occasion d'une rencontre de Dieu. Au niveau théologique, les objections avancées signifient seulement qu'on n'est pas encore entré dans la galaxie Marconi, qu'on n'a pas encore fait soi-même acte de présence réelle dans l'univers de la téléprésence.

Cette notion semble, pour les Eglises, dépourvue de toute valeur de participation effective, et il est vrai que le rassemblement des membres de la communauté en un même lieu de célébration reste un des moments fondateurs de la réalité ecclésiale. Toutefois, il faut aussi se demander si on a suffisamment pris conscience et pris acte de la naissance des nouveaux modes de rencontre et de partage que les télécommunications ont suscités. L'impression demeure que la signification ecclésiologique de ces « communautés de disséminés » n'a pas encore été cherchée ni trouvée.

D'autres groupes, comme les associations sportives par exemple, ont réfléchi plus activement à ce phénomène. Les conflits entre clubs de football et chaînes de télévision, entre organisateurs de concert et stations radiophoniques ont tourné court. Malgré la diffusion de matches, de théâtre et de musique, ni les stades, ni les salles n'ont été désertés. De nouvelles formes de participation à l'événement sportif ou culturel se sont juxtaposées aux anciennes, sans les annihiler, et même souvent en les valorisant.

A mon avis, si l'objection ecclésiologique doit exclure toute interprétation positive de la téléprésence, les Eglises sont condamnées à être cohérentes avec leurs principes et à renoncer à toute transmission cultuelle à la radio et à la télévision. Car elles n'ont pas le droit de se donner en spectacle, de consentir à métamorphoser leurs célébrations en auditions et en démonstrations. Elles n'ont pas le droit de traiter en simple consommateur de sons et d'images l'auditeur de radio et le téléspectateur. Elles doivent ou bien le respecter assez pour ne rien lui proposer ou bien lui conférer un statut de participation digne du message de salut qu'elles lui apportent. Le temps des demi-mesures est passé. Le temps est venu de la téléprésence réelle.

jean-marc chappuis

théologie et médias

La théologie a-t-elle quelque chose à voir avec les médias de masse, elle qui se complaît dans le langage écrit ou oral et à qui il ne déplait pas d'abriter ce qu'elle appelle son sérieux loin des rumeurs ou des fêtes du grand public ? Et si jamais elle ressent ce qu'est l'audio-visuel et ce qu'il fait de nous, a-t-elle quelque chose à dire et peut-être à recevoir de lui ? Ces questions sont encore jeunes et n'ont pas trouvé un espace suffisant pour mûrir. Surtout, elles s'inscrivent sur un terrain mouvant, puisque simultanément les médias et la théologie actuelle connaissent des évolutions rapides. On avancera cependant sur ce sol incertain en essayant de comprendre la diversité des appréciations portées sur le rôle des médias, puis en nourrissant le débat théologique sur les rapports de l'image et de la parole, enfin en proposant d'interpréter le phénomène audio-visuel, non pas a priori, mais à partir de ses conditions concrètes de production et d'utilisation.

Qu'est-ce que la théologie — ou du moins une perspective théologique forcément déterminée — peut bien *voir* et *dire* des médias et de leur fonctionnement contemporain ? Comment percevoir théologiquement leur *impact* sur l'expérience humaine et éventuellement sur la foi religieuse aujourd'hui ? Et puis — pourquoi pas ? — en quoi la théologie se trouve-t-elle *elle-même* remise en question dans le monde des médias ?

Je voudrais glisser souplement au fil de ces questions considérables. Peut-être pour les contourner. Autant que possible pour les apercevoir. Et, si l'occasion se présente, pour traverser telle ou telle.

Pour cela, je donnerai à mon propos la forme d'une séquence de propositions, jouant sur l'ambiguïté du séquentiel qui, comme chacun sait, peut indiquer aussi bien la joyeuse organisation des images et des sons de l'audio-visuel que l'impénitente linéarité de la galaxie Gutenberg. Ce que je vais avancer s'autorise de la pratique d'un usager moyen des médias, des attitudes et même des réflexes que crée en moi un travail théologique habituel, enfin d'une certaine participation à un institut lyonnais de formation à la communication audio-visuelle.

I

évaluations

Les médias donnent lieu dans les sociétés développées contemporaines à des évaluations contrastées et manifestement passionnelles.

Il me semble qu'une perspective théologique gagne à s'établir sur cette première constatation. Il est en effet impossible d'atteindre en elle-même la réalité de l'audio-visuel. On ne peut la rejoindre qu'à travers *l'écran* des images collectives constituées à partir du fonctionnement des médias et de leurs effets supposés ou réels. Voilà qui vaut évidemment pour bien d'autres domaines socio-culturels. Mais ici, ce qui est original, c'est que les images du petit écran se redoublent, se réfléchissent et se redistribuent dans les schèmes d'appréciation de l'opinion publique. Rien d'étonnant par conséquent à ce que ce soit précisément à propos de la télévision que les opinions les plus opposées s'affrontent. « *TV drogue ?* », se demande Mary Winn, une journaliste américaine (Fleurus, 1979), tandis qu'un enseignant français, Guy Croussy, célèbre un « éloge de la télévision » (*Le Monde,* 9 décembre 1978). La personnalité et les voyages de Jean-Paul II ont récemment multiplié à l'envie ces contrastes dans la presse écrite. Certains journalistes s'enchantent de l'accord entre « le phénomène Jean-Paul II » et la société « télévisuelle » contemporaine ; d'autres parlent mi-figue mi-raisin du « show wojtylien » et du « typhon Wojtyla ».

Je pars à dessein de ce genre d'observations, car la théologie serait fort naïve si elle n'en faisait pas cas. Et cela, pour une double raison. D'abord, parce qu'elle risquerait alors d'assumer de manière non critique ou partielle les partis pris de son environnement et de son lieu de constitution. Ensuite et surtout, parce que les oppositions en question, avec leur agressivité réciproque et leur caractère fréquemment manichéen, font partie intégrante de ce qu'est en fait l'audio-visuel et soulignent l'ordre imaginaire auquel il se rattache toujours plus ou moins.

Encore faut-il préciser les éléments du contentieux.

le procès des médias

Du côté de l'accusation, les griefs sont bien connus. Je me contenterai de les rappeler brièvement.

On reproche d'abord aux médias de *prendre du temps,* de plus en plus de temps, et d'empêcher par conséquent d'autres formes d'expérience ou

de temps libre. En passant de trente-cinq à quarante-cinq heures devant la télévision chaque semaine, les petits Américains n'auraient plus guère la possibilité de lire et de jouer.

Ensuite, l'audio-visuel est accusé de *modifier* dangereusement la connaissance et la communication, en marginalisant les concepts et leur précision, voire en dévaluant l'analyse et sa continuité méthodique. Les médias mettent en avant des signes immédiatement consommables. Mais ce qu'ils apportent s'avère, dit-on, très superficiel. L'homme audio-visuel possède des informations, il entre intuitivement dans des globalités, il éprouve affectivement l'impact de ce qui lui est transmis. Mais connaît-il réellement ce en quoi il est plongé ? Dans cette ligne, les milieux chrétiens mettent parfois en cause les médias quand ils font écho à l'événement religieux et le mettent en son et image. Ils semblent alors souvent sélectionner quelques aspects de ce qui s'est passé, ne retenant que ce qui est censé intéresser le grand public et proposant à chaud des interprétations que les gens « bien informés » jugent partielles, hâtives et, pour tout dire, sauvages.

Troisième critique : l'audio-visuel brise ou *déstructure* la vie sociale. Informés de tout et tout de suite, nous perdrions confiance en nos habituels groupes d'appartenance ou de référence, la famille, l'école ou l'université, la culture nationale, l'Eglise, etc. Entraînés dans le grand et continuel brassage des modes de pensée et des modèles de conduite, nous flotterions sans ancrage, banalisés et uniformisés sous l'apparente multiplicité, maladroitement identifiés à des notables ou à des personnages en vue qui sont toujours les mêmes, en fait livrés au narcissisme et à « l'incommunication de masse » (P. Schaeffer). Nous nous figurons connaître ce qui se produit à des milliers de kilomètres, mais dans la réalité nous sommes sans relation avec nos voisins, nos collègues et nos amis. Nos yeux et nos oreilles sont trop occupés ailleurs pour que nous puissions encore les voir et les entendre.

Enfin, dernière pièce du procès, les médias sont accusés de *double jeu.* Ils montrent ou font entendre, mais leur action majeure ne consiste-t-elle pas à cacher ? En mettant tout sur le même plan, dans la juxtaposition rassurante mais désengageante des événements et des avis, ils masquent en fait et camouflent les pouvoirs politiques et économiques auxquels ils sont assujettis. Ce qui leur permet de manipuler astucieusement personnes et groupes.

angoisse et truchement

Cette énumération un peu litanique me semble avoir deux traits caractéristiques.

Tout d'abord, elle exprime une *angoisse* manifeste devant une société devenue audio-visuelle plus vite qu'on ne le pensait. Non pas que tout soit abusif ou excessif dans les critiques que je viens de recenser. Mais il faut bien reconnaître que les études objectives sur les effets des médias de masse sont encore rares et qu'elles ne confirment pas forcément les appréhensions à leur sujet. Notamment quand ces peurs font un peu vite référence à la situation américaine, sous prétexte qu'elle annonce ce que sera la France dans dix ans.

D'autre part, il est assez fréquent que le procès de l'audio-visuel ait une forte inspiration *pédagogique*. C'est à propos des enfants ou des jeunes que bien souvent s'expriment les inquiétudes. A nouveau, j'admets bien volontiers ce qu'a de légitime un tel souci. Mais la question se pose : de même que l'Amérique peut servir de repoussoir plus ou moins fantasmatique, de même la jeune génération ne sert-elle pas parfois d'alibi à des adultes qui ne savent ou ne veulent pas regarder en face la situation où ils sont eux-mêmes ?

défense et illustration des médias

Je voudrais en venir maintenant à l'autre volet des opinions sur les médias.

Dans cette seconde perspective, il n'est pas rare d'entendre exprimer une sorte de *constat modernisant*. Les médias, dit-on alors, existent et constituent un fait de société. Nous n'avons donc pas le choix. Il ne s'agit pas de traîner les pieds, il faut entrer dans la nouvelle culture qui s'installe et commencer par nous redéfinir en fonction d'elle pour pouvoir, le moment venu, la définir en fonction de nous. Car nous vivons pour l'instant les incertitudes tâtonnantes de tous les débuts. Mais le vrai problème n'est pas dans les médias, il est en nous. Nous avons et nous aurons ceux que nous méritons.

En deuxième lieu, l'audio-visuel est magnifié aujourd'hui pour les *possibilités* qu'on lui prête. On évoque, bien sûr, la sensibilité dont il permet les retrouvailles, l'imagination à laquelle il offre massages et messages, le corps enfin dont la rationalité technique semblait vouloir se passer. Des métaphores géographico-culturelles viennent ici à la rescousse. Je disais il y a un instant que l'Amérique servait parfois de référence aux détracteurs. Les défenseurs regardent plutôt du côté de ce qu'ils appellent

la mentalité anglo-saxonne dont ils louent le pragmatisme qui leur paraît corriger notre cartésianisme. Ou bien, s'ils sont chrétiens, ils invoquent révérencieusement l'orthodoxie et la gloire des icônes. Tout cela pour souligner que les médias, s'ils constituent une nouveauté radicale, n'avaient pas moins de notables pierres d'attente, évidemment hors de nos enclos familiers et loin de nos clochers traditionnels. Voilà bien, en effet, une autre possibilité de l'audio-visuel, celle de nous emmener en voyage et de nous décloisonner. Le vaste monde s'articulerait ainsi à notre corps de sensibilité et d'affectivité. A charge pour chacun et chacune de nous de choisir parmi le multiple mondial et au sein des diversités corporelles. Mais précisément ce choix auquel nous sommes conviés et presque acculés serait encore une possibilité heureuse qui nous est offerte par le développement des moyens de communication.

Troisième argument que l'on peut avancer : l'audio-visuel n'est *pas aussi totalitaire* qu'on le prétend parfois. Certes, il peut poser des problèmes d'usage. Mais, malgré sa jeunesse, il ne fait pas table rase de ce qui l'a précédé. L'écriture, la lecture, le charme et le travail de la conversation ou du débat, la pratique ludique et artisanale du bricolage ou du « kit », les techniques et les arts corporels, tout cela existe en même temps que les médias et semble bien ne pas battre en retraite devant eux. Sans compter qu'un certain nombre de gens, que ce soit par goût, par choix (la vie monastique) ou par nécessité (les mal-entendants, les aveugles ou les gens qui voient mal) restent relativement extérieurs à la galaxie audio-visuelle. Bref, si elle constitue bien une redéfinition de la culture, elle ne la réduit pas à son propre fonctionnement.

passion et militance

Si l'on s'en tient à ces trois défenses et illustrations de l'audio-visuel, on peut, comme je l'ai fait plus haut pour les accusations, caractériser brièvement l'attitude qu'elles représentent. Il me semble que l'adhésion et parfois l'enthousiasme ont en l'occurrence les mêmes traits que les réticences et les critiques.

Et tout d'abord la reconnaissance positive de l'audio-visuel présente très souvent un *aspect passionnel.* Elle adopte même parfois une allure un peu messianique. Ce qui se comprend sans doute. Etant donné la situation ambiguë qui demeure la sienne, l'audio-visuel demande à être affirmé de façon polémique, particulièrement dans le domaine religieux où il faut compter avec la prudence conservatrice et la vigilance critique. Mais enfin les médias n'ont pas, comme tels, les promesses de la vie éternelle !

D'autre part, l'acceptation lucide ou même euphorique de l'audio-visuel présente souvent aujourd'hui un aspect pédagogique et même *militant.* Il s'agit de défendre les médias et d'en manifester la valeur. De la part de bien des autorités sociales, cette position est fréquente. On la trouve également, comme il est normal, chez les leaders ecclésiaux, dans la double perspective d'un service de la société et d'une annonce de l'Evangile. Simplement, elle se conjugue alors avec de forts emprunts aux critiques adressées à l'audio-visuel, ce qui est moins le cas lorsque la militance en sa faveur est le fait de professionnels, réalisateurs ou formateurs [1].

J'en viens ainsi au terme de la première remarque que je voulais faire. En envisageant les médias, la théologie, avant même de préciser ce qu'elle peut avoir à dire, se trouve en face d'un objet qui n'est pas de tout repos. Il lui faut compter avec la passion audio-visuelle, agressive ou enthousiaste, et souvent avec des soucis pédagogiques ou militants à travers lesquels s'expriment des pouvoirs et se défendent des positions sociales.

1. L'assemblée épiscopale latino-américaine de Puebla, en 1979, le montre bien. Cf : **Construire une civilisation de l'amour,** Paris, Ed. du Centurion, 1980 et le document de Mgr METZINGER, président du département de communication sociale du CELAM, publié sous le titre « La communication selon Puebla » (SNOP 418, 25 mars 1981). De même, en France, l'assemblée épiscopale de Lourdes en 1980 : « *L'Eglise doit accueillir une question : saurez-vous construire la vie de la communauté croyante en tenant compte des exigences et des valeurs de communication instaurées par les mass-media ?... Réciproquement, l'Eglise interpelle cette société : saurez-vous mettre les moyens de communication sociale au service du bien commun et d'une fraternité croissante ou demeureront-ils manipulés par des groupes particuliers au service de leur profit ou de leur pouvoir ?* » (Mgr SAUDREAU, en **Nouveaux chemins pour la mission,** Paris, Ed. du Centurion, 1981, p. 147) — Enfin, le conseil général de l'épiscopat polonais, le 14 août 1981, a souligné « *la particulière sensibilité de la société aux paroles diffusées par les moyens de communication de masse... Ils constituent la propriété de toute la nation et doivent servir la vérité et toute la société* » (*Le Monde,* 16-17 août 1981).
Du côté des Eglises de la Réforme, on perçoit des soucis analogues. Ainsi au Congrès de l'Alliance biblique tenu en Thaïlande en octobre 1980 (journal **Réforme**, 8 novembre 1980) ou au séminaire de télévision francophone tenu à Neuchâtel, à peu près au même moment (BIP/SNOP 399, 22 octobre 1980). Voir également l'art. de J. M. CHAPPUIS, « Le commentaire d'actualité : de la proximité à la distance » en **Etudes théologiques et religieuses**, 1981/3, pp. 403-417.

II

l'image et la parole

Par rapport aux médias, la théologie contemporaine fait habituellement intervenir des points de repère qui lui sont familiers, parfois trop.

Pour montrer comment opère le discours théologique, je ferai référence à un livre véhément et presque pamphlétaire, bon exemple, à mon sens, de la passion qui gagne la théologie quand elle n'évite pas la contagion de son objet. Il s'agit de l'ouvrage de J. Ellul, *La parole humiliée* (Paris, Ed. du Seuil, 1981).

quand l'image opprime la parole

Ce livre, radicalement critique à l'égard de la société audio-visuelle, se construit autour d'une opposition-clé, théologiquement classique, celle de *l'image* et de *la parole*. Notre temps, pense l'auteur, connaît l'humiliation de la parole, tant l'image domine massivement notre existence. Cela va si loin que la parole se laisse corroder à l'intérieur d'elle-même, abaissée au bavardage infantile ou mise à plat comme un objet que mesurent et dissèquent les analyses du langage.

Or tout cela, continue J. Ellul, n'est pas sans conséquences. Car l'image rend spectateur qui se fie à elle, elle le fige au piège fascinant du miroir. Elle amène le sujet à se confondre avec l'objet qu'elle lui montre. Elle asphyxie et rend passif. Symptôme d'un monde technicisé et chercheur d'efficacité, elle passe pour dire la réalité ou l'objectivité, mais en fait elle ferme le chemin de la vérité.

Ce chemin, seule la parole peut l'ouvrir. Pauvre et fragile, elle n'objective pas le sujet. Tout au contraire, elle l'interpelle et le fait devenir. Elle vient de l'étranger, elle ne se laisse pas prendre aux manipulations où celui qui regarde s'identifie à ce qu'il voit et renonce à devenir lui-même comme altérité irréductible. La parole libère, elle ouvre la relation à autrui comme sujet autre que soi-même, elle fait accéder à l'ordre du symbolique dans lequel le sujet marque l'imaginaire de son nom propre et donc l'exorcise.

Si l'homme perd la parole et cède à l'image, il s'ensuit qu'il se dénature lui-même. Il renonce à son identité, faute de savoir renoncer à la séduction. De là vient que la foi n'est plus possible. Car Dieu, qui n'est pas idole et qui se refuse à se laisser prendre pour objet, se tient comme

sujet de la Parole et non comme donné imagé ou imaginable : « *Il y a une négation radicale du christianisme (et c'est probablement le centre de la crise actuelle) dans le triomphe du visuel* » (p. 218).

rapports entre l'image et la parole

Je résume ainsi à ma manière un propos qui, encore une fois, ne manque ni de vigueur ni même de pertinence. L'opposition que J. Ellul met en œuvre, biblique en même temps que barthienne, a ses lettres de créance en théologie. C'est le débat proprement fondamental entre l'idole et la parole. Cette opposition peut d'ailleurs se déployer aujourd'hui à l'aide de données empruntées à la psychanalyse, notamment lacanienne [2]. Mais l'usage qu'en fait J. Ellul me paraît souvent formel et *abstrait.* Est-ce en raison d'une systématisation théologique stricte qui tient à faire percevoir l'originalité de la foi et de la Parole divine dans la dénégation de l'image ? Est-ce à cause d'une sollicitation passionnelle mal contrôlée qui change en rejet et en agressivité une séduction latente, une menace pour d'autres et peut-être d'abord pour soi-même ? En tout cas, il me semble que les choses ne se passent pas ainsi : ni dans la réalité audio-visuelle qui ne se réduit pas à l'image et qui est autrement image que ne le dit *La parole humiliée* ; ni non plus dans l'expérience biblique et chrétienne où toute théologie trouve sa norme. Me proposant de revenir ensuite sur le concret audio-visuel, je voudrais m'en tenir pour l'instant aux références que sont l'image et la parole et mieux saisir comment elles fonctionnent dans la théologie telle que je la comprends.

Ce qui est en question, ce n'est pas l'opposition paradigmatique entre l'image et la parole, mais bien plutôt leurs *rapports effectifs.* Certes, le judéo-christianisme se constitue bien autour de la distinction polémique entre ces deux ordres, mais il n'élimine pas l'un au profit de l'autre. Par conséquent, s'il n'est pas acceptable que l'image humilie la parole, il ne l'est pas non plus que la parole tende à humilier ou à discréditer l'image, du moins a priori.

la parole sauve l'image

De fait, dans la pratique, la parole prend *lieu* dans l'image, étant donné que toute image est image du corps, le corps de l'autre et d'abord le corps de soi-même. Quand elle fait irruption dans l'ordre imaginaire et qu'elle y

2. Cf. D. VASSE, **L'ombilic et la voix,** Paris, Ed. du Seuil, 1974 ; R. SUBLON, **Le temps de la mort**, Strasbourg, Ed. Cerdic, 1975.

introduit une rupture inimaginable, la parole « sauve » donc en quelque sorte l'image. Elle la convertit ou elle la change en symbole et en histoire. L'image devient alors image pour le sujet. Mais, en cette transformation, elle n'est ni barrée ni exclue. Ce qui le montre, c'est d'ailleurs le statut effectif du « voir » en christianisme. Il a place légitime et n'est pas forcément symptôme d'un manque de foi. L'image aussi bien n'est pas nécessairement vouée à l'illusion et au court-circuit de l'idole, elle est appelée par la parole au symbolisme de l'incarnation, du sacrement et de l'icône. Mais alors précisément le visible se trouve indexé sur l'entendu ou plus exactement sur l'audition. On peut voir *parce que* l'on entend. Sous la provocation de la parole, l'image sort de son cercle enchanté, échappe à l'horizon restreint du même et se réfère au nom que prend le sujet quand il se déprend de l'imaginaire. Sans paradoxe aucun, on peut donc dire que l'image n'est tout à fait elle-même que grâce à la parole et par rapport à elle.

Le problème ne consiste donc pas à opposer abstraitement l'image et la parole. Il se pose dans l'histoire, quand la parole cherche à s'articuler à l'image dans un mouvement incessant et sans que la différence entre elles puisse être jamais objectivée ou résorbée.

le corps, l'histoire, le sujet

La théologie risque, par conséquent, d'être mystifiée, si elle use des références « théoriques » que sont l'image et la parole sans tenir compte de ce qui se passe concrètement. L'image ne tient pas par elle-même, comme un en-soi. Elle est en fait image corporelle et image du corps. De même, la parole ne vient pas en nous indépendamment de la voix qui la porte. Le binôme de l'image et de la parole doit donc s'élargir pour devenir opératoire. De plus, la parole, qui est effectivement l'autre de l'image, ne prend pas place dans l'histoire sans prendre lieu dans le corps et donc sans entretenir un rapport « inouï » et souvent inavoué avec l'image. En ce sens, certaines tendances de la psychanalyse contemporaine essaient de retrouver, sous l'élément noble de la parole, sa face cachée, son enracinement dans la matrice corporelle[3]. Si donc l'image doit advenir en symbole, la parole n'est pas, de son côté, sans devenir et sans effort pour accéder à elle-même.

3. Par exemple : M. SCHNEIDER, **La parole et l'inceste,** Paris, Ed. Aubier-Montaigne, 1980.

En fin de compte, me semble-t-il, le débat porte moins sur le rapport de l'image et de la parole que sur l'instauration du *sujet* en référence à l'une et à l'autre. J. Ellul le souligne d'ailleurs fortement. Bien d'autres aujourd'hui y insistent. Il faut, déclare-t-on, acquérir une intériorité sans laquelle on ne peut qu'être noyé sous le déferlement de l'audio-visuel et dans la passivité de la consommation. Voilà qui est fort vraisemblable. Encore faut-il bien préciser ce qui est en jeu. Car les appels contemporains à l'intériorité ou à la subjectivité ne vont pas toujours sans équivoque. Sur ce point, la théologie me paraît invitée, pour sa part, à faire quelque lumière.

le travail de la subjectivité

Je voudrais marquer fortement ici que la catégorie théologique de sujet présente des *exigences*. On ne devient pas sujet de n'importe quelle façon. Devenir soi-même — majeur, disait jadis Kant —, ce n'est ni entrer dans une introversion individualisante, ni céder à la fusion affective si séduisante actuellement. Ce n'est pas non plus se chercher soi-même. En toutes ces aventures, l'image reparaît très vite, simplement déguisée en subjectivité. L'identité humaine demande en fait une rupture ou un renoncement. Pour passer à soi-même, il faut se passer des miroirs et des prothèses, cesser de se défausser de soi-même, accepter de ne plus vivre par procuration. Et cela ne se peut que par la parole écoutée, puis rendue. Auditeur et interlocuteur, le sujet sort alors de ses fantasmes. Il ne cherche plus une satisfaction totale qu'il entend dire et qu'il s'entend dire impossible. Il accepte d'être en état de manque. Il assume sa particularité, il se reconnaît mortel. Il se découvre ainsi apte à entrer en relations réelles avec d'autres que lui. Il peut, dès lors, s'ouvrir à Dieu, la Parole originelle et le Tout Autre.

Ce trajet subjectif se signifie par le passage du non-temps répétitif à la durée d'une histoire où surviennent des événements, par le mouvement du statisme figé à la confiance itinérante, par l'assomption de l'imaginaire dans l'ordre symbolique.

Comment pratiquement cela se réalise-t-il ? Avant d'en venir à ce genre de question, j'aimerais demeurer un instant encore dans le domaine « théorique », celui où la théologie prend ses références, et revenir à l'image.

Si la subjectivité advient à l'intersection de la parole et de l'image, il est d'abord clair qu'elle ne se réalise pas en tournant le dos aux images, mais bien plutôt en les *affrontant* et en les mettant devant elle. D'autre

part, il me semble dangereux de faire de l'image ce qui est « extérieur » au sujet. Les apparences sont telles assurément. Mais, en réalité, l'image naît en nous, dans notre corps. Elle exprime moins le monde extérieur qu'elle n'indique *où en est* le sujet dans la constitution de lui-même. Elle se tient dans le regard plus qu'elle n'est devant l'œil. Si donc la parole est humiliée aujourd'hui, c'est parce que le sujet ne se tient pas à la hauteur de sa vocation, c'est-à-dire de la parole qui l'appelle. Il y aurait alors quelque mauvaise foi à rejeter la responsabilité de la situation sur l'extérieur, sur l'audio-visuel, alors qu'elle est celle du sujet. Autrement dit, on peut se demander si l'audio-visuel contemporain a un rôle de cause ou d'effet dans la société des médias. Sans minimiser sa puissance de stimulation et tout en acceptant que la causalité soit circulaire, ne faut-il pas inverser la problématique habituelle et voir dans son emprise l'effet symptomatique d'une difficulté d'être qui est défaillance des sujets ?

III

---

interprétation

Les médias ne sont pas toujours ni forcément ce que l'on imagine d'eux.

L'essai de mise au point des références théologiques que je viens de tenter n'épuise évidemment pas le rapport entre la théologie et les médias. Je suis parti de ce que l'on dit aujourd'hui de l'audio-visuel, j'ai pris de la distance vis-à-vis de ces opinions contrastées et passionnelles en faisant un détour par la théorie, je voudrais maintenant *faire retour* à ce qui se passe en fait et qui n'est ni ce que l'on imagine communément, ni ce que l'on pense théoriquement. En cela, j'entends bien me maintenir dans une perspective théologique, celle-ci étant particulière et ne prétendant ni tout voir ni tout dire.

les médias ne s'identifient pas à l'image

Si l'on cherche à être réaliste sans pour autant se perdre dans l'indéfini des constats en un domaine mobile et changeant, il est au moins une sorte d'évidence qui s'impose. Il n'y a pas *équivalence* entre l'image et les médias ou l'audio-visuel. En d'autres termes, ce que je viens d'analyser à l'aide de la catégorie théologique d'image ne semble pas rejoindre immédiatement le phénomène socio-culturel auquel on veut se rapporter. Je dirai encore que les médias sont plus et autrement que ce que l'on imagine souvent.

En effet, l'audio-visuel ne se réduit pas à ce qui est vu. Il implique aussi *le son :* il y a du son dans l'image. Il met également en œuvre *la voix,*

avec son timbre et ses vibrations. Il déploie enfin une *technologie* de plus en plus complexe, souvent absente des représentations claires du public, mais pourtant présente en marge des émissions comme une impression latente, celle d'un réseau auquel on appartient et dans lequel on est soi-même pris, avec le sentiment d'une efficacité illimitée de la technique et de la science actuelles. L'audio-visuel, c'est tout cela à la fois, dans un mixage étonnant et variable.

Deux conséquences découlent de cette analyse désormais classique. En premier lieu, l'image telle qu'elle est habituellement envisagée ne suffit pas à rendre compte du fonctionnment des médias. L'audio-visuel ne nous met pas *devant* des images, il nous plonge *dans* un réseau de vibrations, nous immerge et nous masse. D'une certaine façon, il nous traverse même. En second lieu, les médias constituent un *spectacle complet,* pluri-sensoriel où les éléments intégrés sont dans des rapports variés. Parler d'image au singulier risque bien de masquer cette multiplicité disséminée où les dominantes changent sans cesse. En ce sens, l'audio-visuel n'a rien d'un phénomène unitaire. Il est archipel. McLuhan a souligné jadis la différence entre la télévision et la radio. Mais bien d'autres écarts interviennent. Les médias de masse et les médias de groupes ne sont pas identiques. De même, les émissions télévisées ne se laissent pas ramener à une unité abstraite, puisqu'elles sont informations, reportage, dramatique, retransmission d'un film ou d'un concert, etc. En l'occurrence, ce n'est pas seulement le contenu qui change, mais bien le medium lui-même qui n'opère pas de la même façon, étant donné les codes et les situations de réception qui se trouvent en jeu. Allons plus loin : la télévision n'agit pas de la même manière en Pologne et en Roumanie, elle n'a pas non plus les mêmes effets selon l'environnement des téléspectateurs [4] et même selon leur situation culturelle [5]. Autant de modulations qui font partie de l'audio-visuel comme tel.

4. Bien des études montrent que les leaders d'opinion auxquels se réfèrent des téléspectateurs, mais aussi les possibilités « d'en reparler » qui sont les leurs et les moyens d'action qui leur sont offerts, interviennent dans la réception de ce qu'ils voient finalement.

5. B. CATHELAT, **Les styles de vie des Français, 78-98,** Paris, Ed. Stanké, 1977, distingue diverses relations aux médias selon les cultures qu'il retient. Il a précisé ces corrélations dans un entretien télévisé avec J. L. Servan-Schreiber, le 30 juin 1981. Il lui apparaît notamment que c'est dans la mentalité de « recentrage », actuellement dominante en France, que l'on trouve « vraiment l'esprit audio-visuel ».

D'où la question : le terme d'image est-il *pertinent* pour désigner la réalité effective des médias ? A cette question, je répondrai pour ma part par l'affirmative, moyennant deux précisions.

de l'image à l'imaginaire et au symbolique

Il me semble d'abord requis de parler de *l'imaginaire* plutôt que de l'image. C'est bien d'ailleurs ce que demande déjà l'analyse théorique de l'image par rapport à la parole et en fonction du sujet : l'image, c'est le visible de l'imaginaire. Mais la précision ne relève pas seulement du vocabulaire. Elle permet d'envisager l'ensemble du phénomène audio-visuel, en sa complexité, comme une instance imaginaire *pouvant* déboucher parfois dans l'ordre symbolique du sujet. Les médias parlent en effet un langage de la séduction, détemporalisé et déspatialisé, que ce soit dans le codage des réalisateurs ou que ce soit dans le décodage des destinataires. De ce point de vue, ils relèvent des multiples jeux de miroir de l'imaginaire. Ils renvoient aux spectateurs ou aux auditeurs-lecteurs une image « sur mesure » d'eux-mêmes, de ce qu'ils croient être ou de ce que l'on imagine qu'ils sont. Par reflet ou par réfraction, ils dévoilent une société qui joue avec elle-même, fière de son efficacité, heureuse de pouvoir se donner en spectacle à elle-même. Mais, en même temps, l'audio-visuel peut brusquement *parler* aux sujets, en brisant la fascination du miroir et de l'écran, ou en évoquant dans leur mémoire une parole qu'ils ont déjà entendue. Cela n'est pas prévisible. Ce qui se comprend bien, étant donné qu'il s'agit de l'avènement de la subjectivité que rien ne peut assigner à résidence ou programmer. Comment cette émergence de la parole est-elle possible ? Elle s'appuie sur les deux bouts de la chaîne, sur l'émission et la réception. Sur *l'émission* : non seulement les présentateurs d'un journal télévisé parlent d'événements, mais J.-C. Averty lui-même met en images « électroniques » des situations qui servent au moins de prétexte. De toute façon, les exigences d'efficacité de la technique audio-visuelle imposent aux émetteurs une loi qui leur donne la parole, même de façon indirecte ou détournée. Sur *la réception*, ensuite : il dépend du destinataire, de son environnement physique et culturel, des circonstances de sa vie et de son histoire, d'entendre une parole que d'autres, en d'autres situations, ne percevront pas.

interpréter les médias avec réalisme

Je voudrais ajouter que les médias sont légitimement rapportables à l'imaginaire dans la mesure où l'on *prend acte* de leur fonctionnement dans

cette optique. Alors, en effet, il s'agit de bien autre chose que d'une qualification péjorative. L'audio-visuel fait jouer l'imaginaire avec des ressources inconnues jusqu'ici dans l'histoire humaine. Il est assez passionnant d'en découvrir les figures toujours renouvelées, ce qui exige d'être réaliste et de rechercher ce que les médias produisent effectivement, au-delà des réactions d'humeur auxquelles ils donnent lieu [6]. Paradoxalement, pour honorer l'imaginaire audio-visuel, il nous faut accéder à l'ordre symbolique, autrement dit devenir capables de nous repérer dans le labyrinthe ou le grand jeu des reflets.

Cet effort d'interprétation passe, me semble-t-il, par le *plaisir* et la connivence. Il y a une jouissance à découvrir comment l'audio-visuel joue, y compris dans ses actions informatives. Cela suppose, certes, un minimum de formation, mais surtout le goût d'assister à des « coups », à des « tours ». Rien ici en tout cas d'une analyse qui découpe et fige son objet. L'audio-visuel s'apprend en s'éprouvant. La culture audio-visuelle, sans forcément prendre la technicité des ciné-clubs, se constitue quand la passivité de la pure séduction fait place à la satisfaction avertie de ceux qui connaissent les codes et les « trucs » et qui, pour cela, jouissent du spectacle en « y croyant » tout en « n'y croyant pas ». Voilà bien une manière pratique d'accéder à la subjectivité, non pas en dehors des médias, mais en eux et par eux.

Une autre manière d'être sujet dans l'audio-visuel, c'est de *ne pas le fantasmer.* Pourquoi le prendre pour ce qu'il n'est pas ? Il se pourrait bien, par exemple, que l'on majore ses effets de persuasion, tant dans le marketing politique que dans la publicité commerciale. Il semble un peu vite dit de considérer les médias comme dévaluant toute relation réelle avec autrui : ne permettent-ils pas, en bien des cas, des modes d'approche d'autrui qui ne sont sans doute pas « complets », mais qui ne sont pas nuls pour autant ? De même, on déclare qu'ils engendrent la passivité de leurs destinataires. Mais une expérience plus fine ne montre-t-elle pas que les téléspectateurs, pour ne parler que d'eux, déploient un « art de faire », de choisir et de réagir qui mérite d'être retenu [7] ? Ou

6. Par exemple : Ch. METZ, **Le signifiant imaginaire** (10/18), Paris, Union générale d'éditions, 1977 (à propos du cinéma) ; Cl. EIZYKMAN, **La jouissance-cinéma,** (10/18), **ibid.**, 1976.
7. Cf. M. DE CERTEAU, **L'invention du quotidien,** tome I (10/18), Paris, Union générale d'éditions, 1980, pp. 299-329. Voir également du même auteur un entretien intitulé « Mass media, culture, politique », **Education 2000 9,** avril **1978, pp. 8-19.**

bien encore n'envisage-t-on pas trop souvent l'audio-visuel comme une réalité sans histoire, alors qu'il ne cesse d'évoluer et que les médias de masse pourraient bien se transformer comme médias parce que change leur audience de masse [8] ? L'audio-visuel tient une grande place parmi nous. Mais il n'est pas tout et il ne prétend pas l'être. Il est heureusement bien d'autres façons d'être homme qui demeurent offertes en nos sociétés. A charge pour chacun de ne pas fuir le courage d'être sous le prétexte d'une obsédante souveraineté des médias.

La subjectivité ne s'annule donc pas forcément sous l'emprise audio-visuelle. Elle demeure, certes, *aléatoire.* Mais cela ne lui est-il pas essentiel ? On peut d'ailleurs penser que la grande fête de l'imaginaire célébrée par les médias a parfois de quoi stimuler l'accès des sujets à eux-mêmes en offrant à certains groupes ou à certaines personnes un massage thérapeutique qui les réconcilie avec le plaisir et l'affectivité. Stimulation indirecte, bien sûr, mais non sans portée.

feed-back pour la théologie

Tout cela me conduit à contourner le problème proprement *religieux,* celui qui porte sur la capacité pour les médias de tenir un langage et d'établir une communication qui soient relativement accordés à l'expérience de foi. Certes, la question se pose. Mais je ne pense pas que le problème religieux se présente de façon spécifique dans le domaine audio-visuel. Car l'instauration de la subjectivité, le passage réciproque de l'image à la parole et de la parole à l'image, la possibilité d'aller de l'imaginaire au symbolique constituent des enjeux en toute hypothèse, quel que soit le contenu des messages et quelles que soient les institutions qui les diffusent. Si question religieuse il y a, elle est pratique, affaire d'opportunité ou de conjoncture.

Je préfère donc terminer ces propos en revenant à la *théologie* proprement dite. Celle-ci se trouve amenée à regarder aujourd'hui du côté des médias comme de toutes les autres réalités dites terrestres. En essayant d'établir et de vérifier ses approches, elle reçoit en « feed back » au moins trois réactions vraisemblablement prometteuses.

Une *possibilité* nouvelle, en premier lieu : penser de manière renouvelée un certain nombre de figures classiques du christianisme. L'idole, bien sûr, mais également la voix de révélation, le symbolisme du langage et des gestes religieux, l'identification délicate et indispensable des croyants

8. Cf. Alvin TOFFLER, **La troisième vague,** Paris, Ed. Denoël, 1980, pp. 197-211.

à un maître, le rapport entre le medium et le message dans ce que l'on appelle l'Evangile, le rôle de la parole et de la relation à autrui dans l'accès à soi-même, les formes du croire ou de la confiance, etc.

Ensuite, un appel et même une *provocation.* Constituée à l'âge du concept, la tradition théologique occidentale doit sans doute se laisser marquer par la culture audio-visuelle. Ce qui ne se réduit pas à inclure des images dans son écriture ou des diapositives dans son discours. Il s'agit d'une question d'esprit et de sensibilité.

Enfin, une *incertitude* prospective. La théologie ne cherche évidemment pas à deviner l'avenir. Il n'empêche que la donne audio-visuelle à notre époque pose quelques questions quant au temps qui vient. Cela, sans angoisse imaginaire, mais dans le réalisme de l'observation. L'incertain affecte en l'occurrence aussi bien les Eglises que l'ensemble de la société. Je me contenterai d'en relever quelques formes : quelles pourront être les conditions pratiques d'une subjectivité ou d'une culture et d'une liberté pour le grand public ? Quel est et quel sera le minimum doctrinal indispensable à la vie des institutions dans un temps où les médias relativisent et émiettent les doctrines ? Que seront les appartenances sociales et ecclésiales dans un monde où l'audio-visuel déstabilise les groupes habituels et simultanément multiplie les branchements possibles ?

henri bourgeois

chronique d'œcuménisme (1)

anniversaires

1981. L'année qui s'achève a marqué le centenaire de la naissance d'au moins quatre personnalités qui ont joué un rôle important en faveur de l'unité des chrétiens : Marc Boegner, Paul Couturier, Augustin Béa et Jean XXIII.

Marc Boegner, homme d'Eglise aux dimensions et aux responsabilités internationales impressionnantes, « pionnier de l'œcuménisme », est toujours resté d'abord un pasteur et, qui plus est, le pasteur de presque une unique paroisse. Il se trouve que cette paroisse à la tête de laquelle il demeura trente-cinq ans (1918-1953) — celle de Passy-Annonciation à Paris — est née, elle aussi, en 1881. La coïncidence de ce double centenaire suggéra à l'actuel président de son conseil presbytéral, le pasteur Daniel Atger, d'évoquer « la traversée d'un siècle » en se faisant le maître d'œuvre de deux réalisations collectives : un ouvrage et un numéro spécial de la revue **Unité des chrétiens** [1]. L'un et l'autre témoignent, comme l'écrit W. A. Visser't hooft dans la préface du livre, que « *le pasteur Boegner qui s'identifie à sa paroisse et le président Boegner qui est un des principaux dirigeants et architectes du mouvement œcuménique sont un seul homme. Il nous a montré que, pour être réel, un mouvement doit avoir une dimension locale* » : leçon, ajoute le président d'honneur du Conseil œcuménique des Eglises, qui garde aujourd'hui sa pleine actualité.

A côté de la haute stature de M. Boegner, la silhouette de l'abbé Paul Couturier, son contemporain, apparaît encore plus frêle. Et pourtant ce fut, lui aussi, un pionnier auquel **Unité des chrétiens** et **Unité chrétienne** dédient, l'une et l'autre, un fascicule [2]. Mais on retiendra aussi les pages très minutieuses que lui consacre Etienne Fouilloux dans sa magistrale thèse de doctorat d'Etat sur **Catholicisme et œcuménisme en Europe francophone au XXe siècle** [3]. En utilisant à frais nouveaux ce qui reste du fonds Couturier et surtout en situant mieux l'apôtre de la prière pour l'unité, et dans le terreau lyonnais et par rapport aux autres pionniers de l'œcuménisme de langue française, particulièrement à Paris et en Belgique, E. Fouilloux nuance le visage du « saint abbé » dont son fidèle disciple, M. Villain, avait imposé une image quelque peu stéréotypée. Toutefois notre auteur ne se risque pas à décrire la « pénible crise de succession » qui suivit sa mort : sur cet « imbroglio ecclésiastique » — dont P. Couturier est, pour une part, responsable en raison de sa hantise de toute institutionnalisation —, E. Fouilloux aurait pu projeter la « lumière crue » que fournissent trois sources de documentation auxquelles il a eu accès (p. 1510).

A notre connaissance le cardinal Béa et Jean XXIII, nés eux aussi en 1881, ont jusqu'à présent moins retenu l'attention des œcuménistes. Pourtant, comme l'écrit encore E. Fouilloux, il serait bien intéressant d'« *élucider l'équation personnelle de Jean XXIII : évolution harmonieuse et logique de l'ambassade bulgare à l'annonce d'un concile tendu vers l'unité (...) ; ou bien révision profonde de l'unionisme originel sous l'influence mal connue de certains œcuménistes, Dom Lambert Beauduin en particulier ?* ». Sans se lancer dans cet exercice — qui dépasse les limites de son travail —, il avoue incliner vers la

1. **La traversée d'un siècle. Histoire de la paroisse réformée de Passy-Annonciation de 1881 à 1981**, Paris, Annonciation, 1981, 172 p. « Marc Boegner, pionnier de l'œcuménisme », dans **Unité des chrétiens** 42, avril 1981.

2. « L'abbé Paul Couturier (1881-1953). L'œcuménisme spirituel », dans **Unité des chrétiens** 43, juillet 1981 ; « L'abbé Couturier... et la Semaine de l'Unité 1981 », dans **Unité chrétienne** 60, novembre 1980.

3. Etienne FOUILLOUX, **Catholicisme et œcuménisme en Europe francophone au XXe siècle**, Thèse pour le doctorat d'Etat, Université de Paris X, 1980, 1584 p. dactylographiées. A paraître aux Editions du Centurion, Paris.

seconde hypothèse (p. 1514). On aimerait lire un jour sa démonstration, car on se demande si l'historien ne sera pas conduit à dégonfler un certain « mythe Jean XXIII » dans lequel le cœur tient plus de place que la raison. On souhaiterait du même coup pousser l'auteur plus loin sur cette question qu'il jette en passant, dix lignes avant son point final : *« Le slave Jean-Paul II n'est-il pas en train de réinventer l'unionisme par son tête-à-tête privilégié avec l'Orient ? »* (p. 1522).

Dans ces lignes en tout cas pointe l'interprétation qui sous-tend l'énorme travail (près de seize cents pages !) d'E. Fouilloux : pour lui, l'effort en vue de la réunion des chrétiens dans les pays francophones durant la première moitié de ce siècle (son étude ne dépasse pas le début des années cinquante) est un combat entre la conception ancienne de l'« unionisme » (inspiré par les papes, axé sur les conversions individuelles, avec une préférence pour les « orientaux » surtout et les anglicans assortie d'une méfiance vis-à-vis du protestantisme) et l'« œcuménisme » (saisie plus globale du problème, née à la périphérie et non au centre de l'Eglise catholique et consistant en une réévaluation de l'ensemble des communions chrétiennes, y compris du catholicisme). Même si l'on est amené à faire quelques réserves sur les applications de cette systématisation, la documentation considérable mise en valeur dans ce travail passionnant en fera pour longtemps un ouvrage de référence indispensable. Restera à poursuivre l'œuvre au-delà des années cinquante. Mais avant que les historiens se sentent autorisés à pénétrer sur ce terrain brûlant (dont plusieurs portes leur sont encore fermées, en tout premier lieu celles des archives du Vatican), nous entendrons sans doute les voix de quelques-uns des principaux combattants dont le témoignage n'a pas encore été rendu public ou ne l'a été que partiellement : je pense aux pères Villain, Dumont et à quelques autres.

Cette même année 1981 était celle du seizième centenaire du deuxième concile œcuménique (Constantinople, 381) auquel nous devons, *grosso modo*, le texte du Credo confessé par toutes les Eglises. Il est significatif que cet anniversaire ait été célébré par des colloques scientifiques et d'importantes manifestations liturgiques à Rome, à Istanbul et en plusieurs autres métropoles. Mais sous cette apparente unanimité reste une difficulté œcuménique : celle de l'adjonction du fameux *Filioque* (l'Esprit qui procède du Père *et du Fils*) au texte primitif. L'Eglise orthodoxe n'a jamais admis cette initiative unilatérale de l'Occident. D'où l'importance des travaux menés à nouveau ces dernières années pour confronter les théologies « latines » et « grecques ». La Commission « Foi et Constitution » du Conseil œcuménique des Eglises a organisé deux rencontres (en octobre 1978 et mai 1979), qui ont abouti à un rapport publié avec les principales contributions des participants [4]. L'opinion qui a prévalu est que toutes les Eglises devraient revenir au texte originel du Credo (sans le *Filioque*) et le considérer comme normatif : tel dialogue bilatéral était déjà parvenu à cette conviction. Cela n'empêcherait aucunement, au contraire, de continuer à scruter ensemble le mystère de la Sainte Trinité et, plus précisément, la personne et l'œuvre de l'Esprit. Aussi bien les mouvements de « Renouveau » que les critiques ecclésiologiques adressées par l'Eglise orthodoxe au catholicisme et au protestantisme prouvent qu'il ne s'agit pas là d'un vieux problème dépassé.

1980. Le quatre cent cinquantième anniversaire de la Confession d'Augsbourg, en 1980, a suscité depuis plusieurs années en Allemagne et ailleurs d'importants travaux [5]. Si des catholiques continuent à proposer la « reconnaissance » par leur Eglise de cette charte du luthéranisme, la Commission mixte mon-

4. Lukas VISCHER (éd.), **La théologie du Saint-Esprit dans le dialogue entre l'Orient et l'Occident** (Foi et Constitution 103), Paris, Le Centurion, Les Presses de Taizé, 1981, 206 p. Edition anglaise : **Spirit of God, Spirit of Christ. Ecumenical Reflections on the** Filioque **Controversy** (Faith and Order 103), London, S. P. C. K., Genève, World Council of Churches, 1981, 186 p.
5. Cf. **Lumière et Vie 143**, p. 124.

diale catholique-luthérienne a adopté une position plus nuancée dans sa Déclaration **Tous sous un seul Christ**[6]. Certes, reconnaît-elle, la Confession d'Augsbourg « *reflète mieux que toute autre la volonté œcuménique et l'intention catholique de la Réforme* » (nº 7). Son « propos déclaré » est « *de témoigner de la foi de l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique. Il ne s'agit pas de doctrines particulières ni de l'établissement d'une nouvelle Eglise, mais de la préservation et du renouveau de la foi chrétienne, en harmonie avec l'Eglise ancienne, y compris l'Eglise de Rome, et en conformité avec le témoignage de la Sainte Ecriture* » (nº 10). Le contenu de ses déclarations « *correspond largement à cette intention et, dans cette mesure, peut être regardé comme une expression de la foi commune* » (nº 11).

Cette position est appuyée sur les recherches menées par des théologiens, en particulier celles qui s'expriment dans **Confessio Augustana**, recueil dont les maîtres d'œuvre furent le luthérien H. Meyer et le catholique H. Schütte[7]. Cet ouvrage a l'originalité de publier presque exclusivement des contributions écrites en collaboration et signées conjointement par un catholique et un luthérien sur les principaux thèmes du document de 1530 : Dieu, Jésus-Christ et son Retour ; péché et péché originel ; justification, foi et œuvres ; épiscopat et service de l'Evangile ; ecclésiologie ; baptême et eucharistie ; pénitence et confession ; culte des saints ; monachisme ; affaires de ce monde et vocation.

Mais la Commission mixte n'omet pas de mentionner que la deuxième partie de la Confession d'Augsbourg est marquée par la polémique — devenue toutefois aujourd'hui « sans objet pour l'essentiel » — contre des abus du XVIe siècle. Elle aborde aussi d'importantes questions doctrinales : « *Certains problèmes demandent encore à être clarifiés* », toutefois « *un large consensus a été atteint, même sur des points de foi soulevés dans cette deuxième partie* » (nº 19). En conséquence « *la foi commune (...) retrouvée dans la Confession d'Augsbourg peut nous aider à confesser ensemble de manière renouvelée notre foi* » aujourd'hui (nº 27). « *Ce que nous avons découvert comme expression de notre foi commune exige d'être exprimé de façon nouvelle* » (nº 28). On a glissé ainsi de la « reconnaissance » un peu « passéiste » d'un document ancien à la suggestion de partir de ce texte, reconnu comme étant largement commun, pour reformuler ensemble la foi chrétienne dans le contexte d'aujourd'hui.

A des degrés divers, ces positions se retrouvent dans d'autres colloques ou ouvrages suscités par l'anniversaire de 1980. Signalons l'édition en langue anglaise (modifiée sur plusieurs points : suppression d'une contribution allemande remplacée par trois contributions américaines) d'un volume dont la version originale a été présentée ici-même[8]. A Salamanque, en septembre 1980, un colloque a réuni des catholiques et des luthériens[9]. Quelques mois auparavant (février 1980), un autre colloque tenu à Paris avait l'intérêt de faire participer, en plus, des réformés et un orthodoxe : s'il a sans doute été moins loin que d'autres dans l'analyse critique de l'**Augustana**, il a élargi le champ de vision en replaçant la charte luthérienne à côté des autres confessions de foi de la Réforme et en insistant sur ses implications éthiques. Le volume des actes de ce colloque donne aussi un

6. Texte français dans **La Documentation Catholique,** 1980, pp. 437-439.
7. Harding MEYER und Heinz SCHÜTTE (hrsg.), **Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen**, Paderborn, Verlag Bonifacius-Druckerei, Frankfurt/Main, Verlag Otto Lembeck, 1980, 348 p.

8. Joseph A. BURGESS (ed.), **The Role of the Augsburg Confession. Catholic and Lutheran Views,** Philadelphia, Fortress Press, 1980, 203 p. Cf. **Lumière et Vie** 143, p. 124 note 34.
9. Miguel M. GARIJO GUEMBE (éd.), **La Confesion de fe de Augsburgo ayer y hoy. Congreso internacional luterano-catolico (Salamanca, 23-26 de setiembre de 1980)** (Bibliotheca œcumenica salmanticensis 6), Salamanca, Centro de Estudios orientales y ecumenicos Juan XXIII, 1981, 396 p.

résumé des débats qui ont suivi les exposés de Y. Ishida, V. Pfnür, A. Gounelle, M. Lienhard, A. Dumas et Mgr Emilianos[10].

1982. L'an prochain on évoquera sans doute un nouveau quatre cent cinquantième anniversaire : celui du Synode de Chanforan (1532) au cours duquel la majorité des « barbes » vaudois prirent, non sans problèmes de conscience, la décision de rattacher à la Réforme naissante le courant spirituel né de Valdo (ou plutôt Vaudès) au XIIe siècle à Lyon. Les travaux historiques qui ont fleuri au moment de la célébration du huitième centenaire de ce mouvement (fixée assez arbitrairement en 1974) ont apporté de la lumière, sinon sur le fondateur dont le visage reste enveloppé de flou, du moins sur sa postérité[11]. Reste à parler scientifiquement de l'événement de 1532. L'hagiographie et l'imagerie qui font de Pierre Valdo un ancêtre direct de la protestation de Luther (voir le fameux monument de Worms) sont évidemment à critiquer. On peut d'ailleurs se poser la question de savoir si le rattachement à la Réforme ne fut pas un acte ambigu, à la fois sauveur d'un valdéisme exsangue et destructeur de ce qu'il véhiculait encore d'intuitions originales plus proches du franciscanisme primitif que du calvinisme strict.

Le pasteur Giorgio Tourn pose une question de ce genre dans son livre **Les Vaudois**[12]. On regrette seulement qu'il n'ait pas pu mettre à profit les trois années écoulées entre l'édition originale italienne et la traduction française de son travail (1977-1980) pour tenir compte de recherches qui éclairent précisément le tournant des années 1530. Je pense en particulier au livre de G. Audisio, **Procès du barbe vaudois Pierre Griot,** paru en 1979. Mais sans doute l'anniversaire de 1982 nous apportera-t-il sur ce point une moisson nouvelle. Quoi qu'il en soit, l'ouvrage de G. Tourn constitue (malgré les coquilles et fautes d'orthographe que l'éditeur français a laissé passer) la meilleure vulgarisation de l'histoire vaudoise. Ecrit avec une flamme communicative, il est complété par des documents judicieusement choisis (textes et photos) et un tableau chronologique. La bibliographie reste quasi muette sur le point soulevé plus haut.

Au niveau scientifique, on se réjouit de l'achèvement de la grande **Histoire des Vaudois** en langue italienne. Le troisième et dernier tome, œuvre du professeur Valdo Vinay, s'étend de 1848 à 1978[13]. L'auteur a précisé ces deux dates en donnant comme sous-titre à son beau travail : « Du mouvement évangélique au mouvement œcuménique ». Dans cette rubrique, on nous permettra d'insister sur le *terminus ad quem.* Les catholiques, en effet, reprochent assez souvent aux vaudois et, plus généralement, aux protestants italiens, leur manque d'enthousiasme pour l'œcuménisme, surtout sous ses formes officielles. Mais V. Vinay a participé personnellement à ce mouvement : il a été longtemps membre de la Commission « Foi et Constitution ». Ne serait-ce pas cette expérience qui lui permet d'être moins critique que nombre de ses collègues ? Nous avons particulièrement apprécié en tout cas, non seulement sa conclusion, au début de laquelle il prend soin d'indiquer qu'il s'exprime à titre personnel, mais toute la troisième partie de l'ouvrage qui suit l'Eglise vaudoise du fascisme à l'œcuménisme. V. Vinay ne cache pas les tensions idéologiques et politiques, les courants marxisants à l'intérieur des communautés ; il décrit le rapprochement des dénominations protestantes dans la Péninsule. Mais il souligne aussi les rapports nouveaux avec le catholicisme et laisse percer l'espoir que son Eglise occupe une place

10. **La Confession d'Augsbourg, 450e anniversaire. Autour d'un colloque œcuménique international** (Le point théologique 37), Paris, Beauchesne, 1980, 314 p.
11. Cf. **Lumière et Vie 120**, p. 101.
12. Georges TOURN, **Les Vaudois. L'étonnante aventure d'un peuple-église,** Tournon, Réveil, Torino, Claudiana, 1980, 268 p. Notre référence est pp. 77-78.

13. Valdo VINAY, **Storia dei Valdesi, 3 : dal movimento evangelico italiano al movimento ecumenico (1848-1978),** Torino, Claudiana, 1980, 528 p.

dans le travail pour l'unité des chrétiens. Reprenant le souhait d'O. Cullmann que le dialogue entre Rome et Genève ne passe pas par-dessus la tête du protestantisme italien, il précise que les vaudois pourraient trouver l'occasion d'exercer leur ministère d'évangélisation à l'intérieur de ce dialogue œcuménique en le réorientant sans cesse sur son fondement : la Parole de Dieu. Comme les deux précédents, ce tome est largement illustré ; son utilisation est facilitée par des cartes et des *indices* des noms de lieux et de personnes.

Une autre série historique commence à paraître en allemand. Th. Kiefner se propose de retracer en quatre volumes le cheminement des vaudois du Val Cluson vers la Suisse et l'Allemagne de 1532 à 1755. Le premier tome — dont l'agencement d'ensemble et en chacun de ses chapitres n'est pas toujours évident — traite de la Réforme et de la Contre-Réforme dans le Val Cluson de 1532 à 1750[14]. Une utilisation méthodique de nombreuses sources, y compris de documents récemment mis à jour, permet à l'auteur d'apporter des précisions bienvenues dans une histoire dont on connaît souvent les grandes lignes, mais assez mal les détails.

assemblées

Plusieurs réunions importantes ont eu lieu depuis notre dernière chronique. La Conférence des Eglises européennes (KEK) a tenu sa huitième assemblée en octobre 1979, pour la première fois en terre orthodoxe, en Crète[15]. Le thème « Unité dans l'Esprit, diversité des Eglises » avait été choisi en conséquence et les trois orateurs principaux furent des orthodoxes.

14. Theo KIEFNER, **Die Waldenser auf ihrem Weg aus dem Val Cluson durch die Schweiz nach Deutschland, 1532-1755,** Band 1, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1980, 536 p.
15. **Unité dans l'Esprit, diversité des Eglises. Rapport de la 8e Assemblée de la Conférence des Eglises européennes, 18-25 octobre 1979, Crète, Grèce,** Genève, Labor et Fides, s. d., 351 p.

Malgré des moments de tension assez vive (au cours d'une élection où se trouvaient en concurrence un orthodoxe et un protestant), malgré des soucis financiers lancinants, la KEK continue. Un point saillant de cette assemblée a été le désir exprimé « officiellement » par le Patriarcat œcuménique de Constantinople de voir l'Eglise catholique « devenir membre à part entière de la Conférence ». Dans son rapport introductif, le secrétaire général, G. G. Williams, avait dit seulement qu'il se réjouissait « *de rapports fréquents, agréables et mutuellement enrichissants avec les diverses structures de l'Eglise catholique romaine et ceux qui sont responsables de leur fonctionnement* ». Durant l'assemblée, un groupe de travail demanda qu'on étudie sérieusement la réponse à faire à la proposition de Constantinople qui avait soulevé un vif intérêt. Mais, sur place, une conférence de presse ne laissa pas trop d'espoir. Le préfacier du volume des **Actes** le rappelle pour se féliciter de cette « réserve » qui laisse « *se développer tranquillement les relations œcuméniques établies plutôt que de se lancer dans des changements structuraux spectaculaires dont l'utilité pour la collaboration de la KEK et de la CCCE* (Conseil des conférences épiscopales d'Europe) *demeurerait de toute façon discutable* » (p. 14). Cette « tranquillité » est-elle la véritable vertu de prudence ? On peut en douter : sans mettre la charrue avant les bœufs ni changer les structures pour les changer, toutes les institutions œcuméniques — la KEK n'est pas seule en cause ! — ne devraient-elles pas être plus attentives aux signes des temps et se laisser plus fortement interpeller par le développement continu des rapports interconfessionnels à la base, comme par les résultats positifs de nombreux dialogues théologiques ? Car si l'on ne donne pas une expression institutionnelle à ces avancées, le divorce continuera de s'accentuer dangereusement entre les « bureaux » d'une part, la théologie et la vie de l'autre. Mais sans doute ne faut-il pas être pessimiste. La rencontre KEK-CCCE qui se tient au Danemark au moment où nous écrivons et qui fait suite à la « première » de Chantilly en

1975[16] montre que des structures nouvelles sont en fait en train de naître, qui donnent une expression à la communion croissante entre tous les chrétiens d'Europe, y compris aux niveaux de responsabilité les plus élevés.

La section « Eglise et Société » du Conseil œcuménique des Eglises a organisé en juillet 1979 à Cambridge, Etats-Unis, une assemblée mondiale sur la foi, la science et l'avenir de l'homme. Sous le titre **Science sans conscience ?**, Jean-Luc Blondel propose un choix de textes significatifs de cette importante session. Il les a regroupés sous quatre thèmes : définition de la science et tâches éthiques ; problèmes écologiques, anthropologiques et biologiques ; questions de l'économie et du pouvoir ; travail œcuménique et responsabilité de la science. Mais c'est en anglais que sont rédigés les **Actes** officiels : un volume rassemble les quelque soixante-dix interventions en séance plénière ; un autre donne les rapports des dix sections et les résolutions[17]. Cette conférence a permis un véritable dialogue entre hommes de science et théologiens sur des problèmes brûlants d'aujourd'hui. Elle ne les a pas résolus ; elle a indiqué en tout cas la manière dont il convient, en chrétiens, de les poser et d'en débattre.

La conférence internationale de Melbourne (mai 1980), œuvre de la section « Mission et évangélisation » du Conseil œcuménique, a eu moins d'impact que la précédente dans les pays occidentaux. Et pourtant elle s'attaquait, elle aussi, à des maladies mortelles de notre civilisation. Environ cinq cents participants du monde entier, parmi lesquels une trentaine de catholiques, ont lancé à nouveau un appel motivé à ouvrir les yeux sur les conséquences dramatiques de la compétition pour la richesse et à œuvrer plus courageusement pour la justice et, par là, pour la paix. Les **Actes** de cette conférence, en langue anglaise, reprennent la quinzaine de communications faites en séances plénières et en sections ainsi que les rapports élaborés dans ces dernières : Bonne Nouvelle pour les pauvres ; Royaume de Dieu et luttes des hommes ; Eglise, témoin du Royaume ; Jésus-Christ crucifié et les pouvoirs[18].

A Lima aura lieu en janvier 1982 la réunion triennale de « Foi et Constitution ». De cette commission théologique du Conseil œcuménique on attend, entre autres, l'adoption et l'envoi aux Eglises d'une nouvelle version des textes d'accord sur le baptême, l'eucharistie et les ministères. Une première mouture avait été établie en 1974 ; soumise aux Eglises, elle fut amendée en fonction des nombreuses remarques reçues, ainsi que des progrès du dialogue théologique. Si le premier thème ne fait guère difficulté (sauf avec les tenants du seul baptême d'adultes et les mouvements chrétiens — l'Armée du Salut, par exemple — qui ne célèbrent aucun sacrement) ; si, sur le deuxième, des convergences significatives ont été réalisées depuis deux décennies (le plus récent livre de Max Thurian, écrit à l'occasion du Congrès eucharistique de Lourdes, fait de manière excellente le point sur ces convergences[19]), il subsiste de profondes divergences sur la conception et la pratique

16. Cf. **Lumière et Vie** 143, p. 121.
17. Jean-Luc BLONDEL (éd.), **Science sans conscience ? Foi, science et avenir de l'homme. Travaux de la conférence du Conseil œcuménique des Eglises, Boston 1979** (Le champ éthique 2), Genève, Labor et Fides, 1980, 192 p. Roger L. SHINN (ed.), **Faith and Science in an Injust World. Report of the World Council of Churches' Conference on Faith, Science and the Future.** Vol. I : Plenary Presentations, Genève, World Council of Churches, 1980, 394 p. ; Paul ABRECHT (ed.), **Faith...** Vol. 2 : Reports and Recommendations, Genève, W. C. C., 1980, 216 p.
18. **Your Kingdom Come. Mission Perspectives. Report on the World Conference on Mission and Evangelism, Melbourne, 12-25 May 1980,** Genève, World Council of Churches, 1980, 283 p.
19. Max THURIAN, **Le mystère eucharistique. Une approche œcuménique** (Foi chrétienne), Paris, Le Centurion, Les Presses de Taizé, 1981, 111 p. Voir aussi René LAURENTIN, **Jésus-Christ présent. Pour préparer le Congrès eucharistique,** Paris, Desclée De Brouwer, 1980, 180 p.

du ministère. Parmi les questions controversées figure le ministère des femmes. On lira donc avec intérêt le petit ouvrage dans lequel Constance Parvey, pasteur de l'Eglise luthérienne, responsable du Groupe d'étude du Conseil œcuménique « Communauté des femmes et des hommes dans l'Eglise », rend compte d'une réunion de travail qui se déroula en août-septembre 1979 à Klingenthal, près de Strasbourg [20]. Une première partie fait le point de la situation avant la réunion ; la seconde formule les réflexions, les suggestions, les souhaits venus de l'assemblée composée de dix-huit femmes et de douze hommes de tous les continents et de la plupart des Eglises (y compris le catholicisme avec quatre représentants et l'orthodoxie byzantine et orientale qui en comptait six). L'intérêt de ce volume est accru par une bibliographie de vingt pages (1960-1980) en plusieurs langues.

Dans l'attente d'une proche deuxième partie de cette chronique d'œcuménisme, nous terminerons avec un ouvrage que personne ne s'étonnera de voir figurer en bonne place ici. Il s'agit de la **Liturgie des temps de fête** des Eglises réformées de Suisse romande [21]. Nous avons signalé plus haut les convergences patiemment découvertes ou établies dans la doctrine eucharistique. Elles seraient inutiles si elles ne pénétraient pas la vie du peuple chrétien. De cette pénétration, voici un bon exemple. Après dix-sept ans de travail, la Communauté de travail des Commissions romandes de liturgie offre un cycle de Noël (Avent, Noël, temps de Noël) déjà entré dans les mœurs et — plus neuf pour les réformés helvétiques — un cycle de Pâques (Carême, Semaine Sainte, Triduum pascal, temps de Pâques) avec les textes des confessions de foi (Symboles des apôtres et de Nicée), des variantes pour la prière eucharistique et un tableau des péricopes bibliques.

Chaque dimanche comporte un office du matin et un office du soir. Mais, pour le matin, une coupure est (encore) prévue avant la sainte Cène avec, entre crochets, la formule : « *Ceux d'entre vous* (...) *qui ne se proposent pas de communier aujourd'hui peuvent se retirer maintenant dans l'ordre et le silence* ». Quoi qu'il en soit de cette faiblesse, les prières eucharistiques elles-mêmes sont de belle venue avec préface, sanctus, institution, anamnèse et épiclèse (sur la communauté). Les oraisons du jour reprennent à plusieurs reprises des textes du missel catholique et les péricopes bibliques sont bien souvent celles qui tendent de plus en plus à devenir communes à nombre de chrétiens (avec un cycle de répartition sur trois années A, B et C). Notons enfin cette recommandation de l'introduction qui va à l'encontre de la laïcisation démagogique, prisée aujourd'hui dans trop d'églises avec les meilleures intentions du monde, mais à partir d'une théologie fort discutable : « *Dans beaucoup de paroisses, on a fait un effort louable pour signifier la nature " corporative " de l'Eglise en faisant intervenir dans la célébration, à côté du pasteur, d'autres officiants. Mais il faut aujourd'hui rappeler qu'un seul et même ministre, pasteur de la paroisse, assume la présidence du culte, de l'invocation à la bénédiction : c'est le corollaire d'une compréhension " corporative " de la célébration liturgique. Si un autre ministre — pasteur ou diacre — participe à la liturgie, il y joue un rôle d'accompagnant (c'est le sens du mot grec " acolyte ") en prononçant par exemple la prière d'intercession, le memento et la prière finale* » (p. XI).

rené beaupère

20. Constance F. PARVEY (ed.), **Ordination of Women in Ecumenical Perspective. Workbook for the Church's Future** (Faith and Order 105), Genève, World Council of Churches, 1980, 96 p.
21. **Liturgie des temps de fête à l'usage des Eglises réformées de la Suisse romande,** Epalinges, Imprimerie La Concorde, 1979, XIV + 410 p.

livres reçus à la revue (*)

bible

CHARPENTIER E., **Pour lire le Nouveau Testament**, Paris, Ed. du Cerf, 1981, 128 p.
COLAS G., **L'Exode** (Ouvrir la Bible), Paris, Ed. Mame, 1981, 86 p.
DRANE J., **St Paul, sa vie et son œuvre** (Dossiers pour l'animation biblique), Paris, Ed. Le Centurion, 1981, 127 p.
DUSSAUT L., **Synopse structurale de l'Epître aux Hébreux.** Approche d'analyse structurale, Paris, Ed. du Cerf, 1981, 202 p.
FUCHS E., REYMOND P., **La 2e Epître de St Pierre. L'Epître de St Jude** (Commentaire du N. T.), Lausanne, Paris, Ed. Delachaux et Niestlé, 1980, 194 p.
GRELOT P., **La Bible, guide de lecture** (Religions et cultures), Paris, Ed. Desclée, 1981, 122 p.
LEGRAND L., **L'annonce à Marie** (Lectio divina), Paris, Ed. du Cerf, 1981, 403 p.
PRIGENT P., **L'Apocalypse de St Jean** (Commentaire du N. T.), Lausanne, Paris, Ed. Delachaux et Niestlé, 1981, 385 p.
ROHRBAUGH R. L., **Une bible agraire pour un monde industriel,** Paris, Ed. du Cerf, 1981, 162 p.
TROADEC H., **Psaumes, prière chrétienne** (Ouvrir la Bible), Paris, Ed. Mame, 1981, 72 p.
Collectif, **Les Actes apocryphes des Apôtres,** Genève, Ed. Labor et Fides, 1981, 338 p.
Collectif, **Bibliographie biblique** (Dossiers pour l'animation biblique), Paris, Ed. Le Centuron, 1981, 84 p.
Collectif, **Les enfants et la Bible** (Dossiers pour l'animation biblique), Paris, Ed. Le Centurion, 1981, 92 p.
Collectif, **Evangiles synoptiques et Actes des Apôtres** (Petite bibliothèque des sciences bibliques), Paris, Ed. Desclée, 1981, 294 p.

théologie et histoire des doctrines

AMIGUES M., **Le chrétien devant le refus de la mort** (Cogitatio fidei), Paris, Ed. du Cerf, 1981, 286 p.
BOFF L., **Igreja, carisma e poder,** Petropolis, Ed. Vozès, 1981, 249 p.
BRETON S., **Le Verbe et la Croix** (Jésus et Jésus-Christ), Paris, Ed. Desclée, 1981, 202 p.
FERLAY Ph., **Gloire de Dieu, vie de l'homme,** Paris, Ed. du Cerf, 1981, 219 p.
GRIMM R., **Ce qu'aimer veut dire,** Paris, Ed. du Cerf, 1981, 201 p.
MARGERIE B. de, **Les perfections du Dieu de Jésus-Christ,** Paris, Ed. du Cerf, 1981, 489 p.
THOMAS P., **Croire, comment font-ils ?** (Découvrir le christianisme), Paris, Ed. Fayard-Mame, 1981, 286 p.
VEROUGSTRATE E., **Les sources de la Trinité. Le fils de Dieu et Dieu le fils.** Les 3 siècles qui ont fait le dogme, Bruxelles, Ed. Universitaires, 1981, 112 p.
ZIMMERMAN M., **Structure sociale et Eglise,** Strasbourg, Ed. Cerdic, 1981, 183 p.
ZIZIOULAS J., **L'être ecclésial,** Genève, Paris, Ed. Labor et Fides, 1981, 194 p.

* La présence de ces ouvrages sur cette liste ne préjuge pas des recensions ultérieures à paraître éventuellement dans notre revue.

éthique

CORDERO PRANDO J., **Etica y sociedad,** Salamanca, Ed. San Esteban, 1981, 284 p.
FOUREZ G., **Choix éthiques et conditionnement social.** Introduction à une philosophie morale (Amour humain), Paris, Ed. Le Centurion, 1979, 256 p.
Collectif, **Le droit à la vie dans l'enseignement des Papes,** Solesmes, Ed. de l'Abbaye de Solesmes, 1981, 158 p.
Collectif, **Sexualité et vie chrétienne. Point de vue catholique,** Paris, Ed. Le Centurion, 1981, 111 p.

histoire des églises

GREEN M., **L'évangélisation dans l'Eglise primitive.** Les développements de la mission chrétienne des origines au milieu du 3e siècle, CH 1806 St Lagier, Ed. des groupes missionnaires, Ed. Emmaüs, 1981, 430 p.
HILAIRE Y. M., **La religion populaire. Aspects du christianisme populaire à travers l'histoire.** Textes réunis par Y. M. H., Lille, Presses universitaires de Lille, 1981, 203 p.
RÉDALIÉ Y., **Mission populaire.** Itinéraire de la mission populaire évangélique de France, Paris, Genève, Ed. Labor & Fides, 1981, 126 p.
STAUFFER R., **Interprètes de la Bible.** Etudes sur les Réformateurs du 16e siècle (Théologie historique), Paris, Ed. Beauchesne, 1980, 275 p.
Collectif, **L'actualité de Lamennais,** Strasbourg, Ed. du Cerdic, 1981, 173 p.
Collectif, **Libre pensée et religion laïque en France,** Strasbourg, Ed. du Cerdic, 1980, 258 p.

œcuménisme

SAMARTHA S. G., **Courage for dialogue**. Ecumenical issues in interreligious relationships, Genève, Ed. Conseil œcuménique des Eglises, 1981, 175 p.
Collectif, **Papal primacy and the universal Church** (Lutherans and Catholics in dialogue), 2e éd., Minneapolis, Ed. Empie & Murphy, 1977, 255 p.
Collectif, **Teaching authority and infallibility in the Church** (Lutherans and catholics in dialogue), Minneapolis, Ed. Empie & Murphy, 1978, 368 p.

spiritualité et pastorale

ANGE D., **Le Corps de Dieu où flambe l'Esprit,** Paris, Ed. Desclée De Brouwer, 1981, 285 p.
ARNAUD R., LECLERE A., **L'Eglise, témoin du Salut** (Supplément de **Vie chrétienne** 241), Paris, 1981, 63 p.
CHEVIGNARD B. M., **Fais cela et tu vivras** (Epiphanie), Paris, Ed. du Cerf, 1981, 170 p.
St. GERVAIS (Fraternité de), **Jérusalem** (Livre de vie), Paris, Ed. du Cerf, 1981, 157 p.
LAURENTIN R., **Jésus-Christ présent** (Cahiers du Renouveau), Lourdes, Paris, Œuvre de la Grotte, Ed. Desclée De Brouwer, 1981, 180 p.
POUSSET E., **Il leur dit : « Ceci est mon corps »** (Supplément de **Vie chrétienne** 245), Paris, 1981, 80 p.
TOURNIER P., **Face à la souffrance,** Paris, Genève, Labor & Fides, 1981, 197 p.
Collectif, **Dire la foi aujourd'hui,** par les Equipes enseignantes (Dossiers libres), Paris, Ed. du Cerf, 1981, 162 p.
Collectif, **La prière dans l'enseignement des Papes,** Solesmes, Ed. de l'Abbaye de Solesmes, 1981, 283 p.

philosophie et histoire sociale

SAMUEL A., **Le socialisme,** Lyon, Ed. de la Chronique sociale, 1981, 469 p.
Collectif, **Pouvoir et vérité.** Travaux du CERIT (Cogitatio fidei), Paris, Ed. du Cerf, 1981, 266 p.

témoignages et itinéraires

BELLART Gh., **Papiers personnels de Mgr Julien (1856-1930), évêque d'Arras,** Lille, Presses universitaires de Lille, 1980, 323 p.
DHINGRA B., **Visages de Ma Anandamayi** (Témoins spirituels d'aujourd'hui), Paris, Ed. du Cerf, 1981, 173 p.
DONZÉ M., **La pensée théologique de Maurice Zundel. Pauvreté et libération,** Paris, Ed. du Cerf, 1981, 335 p.
ELIOTT L., LOOSE H. N., **Jean XXIII,** Paris, Ed. Le Centurion, 1981, 96 p.
GIBELLINI R., **Teilhard de Chardin. L'opera et le interpretazioni**, 2e éd. rev. et cor., Brescia, Ed. Queriniana, 1981, 294 p.
KOLBE M. M., **Carnets spirituels,** Paris, Ed. Lethielleux, 1981, 144 p.

ethnologie

ROSNY E. de, **Les yeux de ma chèvre** (Terre humaine), Paris, Ed. Plon, 1981, 458 p.

divers

SAMIVEL, **L'amateur d'abîmes** (Grands fonds), rééd. (1re parution, 1940), Paris. Ed. Stock, 1981, 232 p.
Instituto superior de Estudios ecclesiasticos, **Libro annual (1978-79),** Mexico, Ed. D. F., 1979.

Tous les abonnements prennent fin avec ce numéro. Pour nous éviter des rappels par lettre très coûteux, veuillez nous faire parvenir le montant de votre souscription pour 1982 dès le mois de janvier. Merci d'avance.

tables des matières du tome xxx 1981

ensembles

éditoriaux

articles

chroniques

bibliographie

questions d'hier et d'aujourd'hui dans lumière & vie